

الثقافة الإفريقية

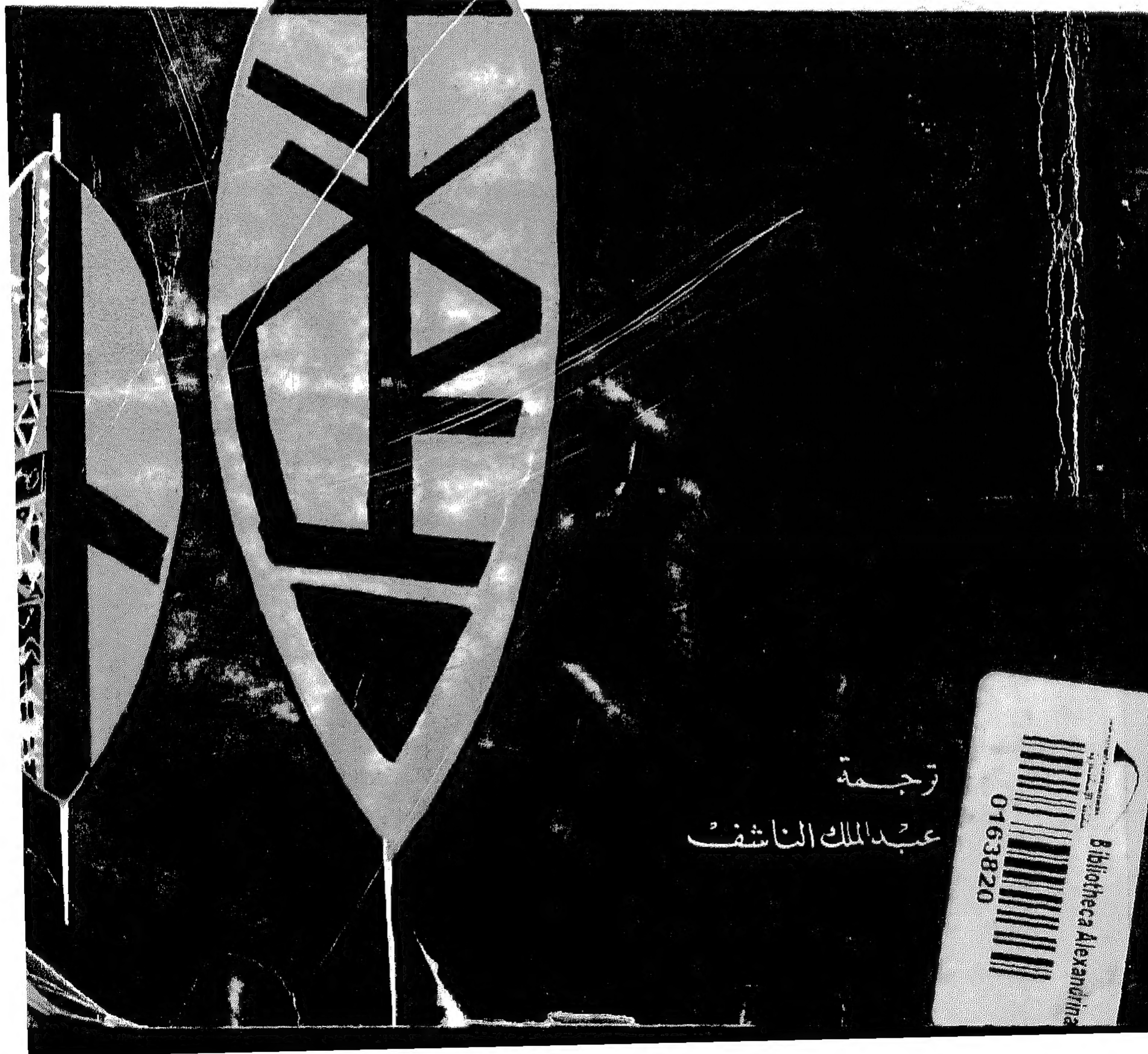
دراسات في عناصر الاستمرار والتغير

المحرران

وليم باسكوم

ملفيل هنيسكوفت

الكتاب من مكتبة



ترجمة

عبد الملك الناشف



۲۴
روزنامه

الكتاب

الثقافة الإفريقية

نَشْرٌ بِالْمَشْتَرَاكِ مَعَ
مُؤَسَّسَةِ فَرَنْكَلِينِ لِلطِّبِّاعَةِ وَالنَّشْرِ
بِيزَنْت - نِيُيُورِك

١٩٦٦

الطبعة ١٦٦٦

أ.د/ إبراهيم حسين السكري

كلية زراعة الاسكندرية

BIBLIOTHECA ALEXANDRINA

مكتبة الاسكندرية

مكتبة
الاسكندرية

الثقافة الافريقية

دراسات في عناصر الاستمرار والتغير

المختَران

وليم باسكوم

ملفين هيرسكوفتز

مترجمة

عبد الملك الناشف

المكتبة العصرية ، صيدا - بيروت

هذه الترجمة مرفوعة بها وقد قامت
مؤسسة فرنكلين للطباعة والنشر
بشراء حقوق الترجمة من صاحب هذا الحق

This is an authorized translation of
CONTINUITY AND CHANGE IN
AFRICAN CULTURES edited by William
R. Bascom and Melville J. Herskovits.
Copyright 1959 by The University of
Chicago. Published by The University
of Chicago Press, Chicago, Illinois.

المُسهمون في هذا الكتاب

المحرران وليم باسكوم

ولد عام ١٩١٢، ونال عام ١٩٣٢ درجة الدكتوراه من جامعة نورث وسترن، وفي عام ١٩٥٦ - ١٩٥٧ شغل منصب رئيس دائرة الانثروبولوجيا في تلك الجامعة . وهو الآن استاذ علم الانثروبولوجيا في جامعة كاليفورنيا .

شارك الاستاذ باسكوم في بعثات للدراسات الانثروبولوجية زار بعضها افريقية . وهو عضو في المعهد الافريقي الدولي، وقد شغل مناصب عديدة عضواً او رئيساً لمؤسسات وجمعيات للانثروبولوجيا او الفنون الشعبية .

ملفيل هيرسكوفتز

من مواليد اوهايو عام ١٨٩٥ . نال درجة الدكتوراه من جامعة كولومبيا . تنقل بين اكثر من جامعة محاضراً في الانثروبولوجيا ، ثم شغل منصب استاذ هذا العلم في جامعة نورث وسترن، وفي عام ١٩٦٠ اصبح استاذ الدراسات الافريقية في الجامعة نفسها .

وقد زار افريقية وبلداناً اخرى وشغل مناصب كثيرة لها علاقة بالانثروبولوجيا ، كما نال درجات فخرية عالمية كثيرة . وله العديد من الكتب .

المُترجم عبد الملك الناشف

نال شهادة بكالوريوس في العلوم الكلاسيكية (مرتبة الشرف) من جامعة لندن سنة ١٩٤٧ ، كما حصل على شهادة الماجستير من الجامعة نفسها سنة ١٩٦٣ . عمل في حقل التعليم مدة طويلة في عدد من الاقطار العربية ، وهو الآن مستشار لشئون التربية في البلاد العربية في المعهد التربوي التابع لوكالة الغوث واليونسكو في بيروت .

وله كتب مؤلفة ومترجمة عدة .

تمهيد

نُشر هذا الكتاب لأول مرة في عام ١٩٥٩، وبعد ذلك التاريخ نالت معظم الأقطار الأفريقية استقلالها، فتحرر أغلب الأفريقيين من نير استعمار القرن الأخير وأصبحوا مواطنين في دول جديدة تبوّأت مكانها بين أمم العالم. ولا تنكر هنا أن الكثيرين تنبأوا بأن تحرّر أفريقيا واقع لا محالة. ولكن لم يتوقع أحد أن يتم هذا التحرر بمثل هذه السرعة؛ ويصدق هذا القول حتى على أكثر العلماء خبرة في الشؤون الأفريقية.

ومها يكن من أمر، فإن هذه التغيرات السياسية السريعة التي تستلقت النظر لم تقض على استمرارية الثقافات الأفريقية. فمن الواضح أن الروابط الأثنية والعداوات التقليدية ظلت تلعب دوراً هاماً حتى في ظل أعمال العنف التي عقيبت انسحاب البلجيكيين المفاجيء من الكونغو، وكذلك وراء ستار الهدوء الظاهري، الذي خيّم على السياسات الداخلية في نيجيريا. وفي معظم أنحاء أفريقية لم تعد «القبليّة» عائقاً في سبيل تحقيق الحكم الذاتي، ولكنها لا تزال تمثل مشكلة لا بد من أن تستأثر باهتمام الزعماء الأفريقيين الجدد بسبب أثرها في المحاولات المبذولة للمحافظة على الوحدة الوطنية في الأمم الأفريقية الناشئة.

ويبحث هذا الكتاب في الظواهر المتصلة بالاستمرار والتغير في المؤسسات والعادات الأفريقية. وقد ازدادت هذه الظواهر وضوحاً، حتى أنه يمكن

القول إن الاستقلال لم يؤثر كثيراً في مساهمته صفحات هذا الكتاب .
فالمشكلات التي واجهها رجال الادارة الاستعمارية الفرنسية مع «الموسي»
— مثلاً — هي نفسها التي يواجهها الموظفون الافريقيون اليوم في فولتا ومالي .
والفرق الرئيس هو أن الاستقلال أتاح مجالاً أوسع لممارسة حرية انتقاء التجديدات
والبيدع الثقافية والحضارية .

ونأمل ان تنجح الابحاث الواردة في هذا الكتاب في إثارة اهتمام عدد اكبر
من الاشخاص بالثروة الكبيرة من المواد التي توفرها افريقية لدراسة السلوك
الانساني دراسة علمية ، وأن تسهم بالتالي في تحقيق المزيد من التفهم الواقعي
لهذه القارة التي أخذت أهميتها العالمية تزداد يوماً بعد يوم . فمن الضروري فهم
القوى الكامنة في الثقافات الافريقية المتنوعة والدور الذي تلعبه في تكييف
المسرح الافريقي المتغير ، ويصدق هذا القول على الأمم الافريقية الناشئة نفسها
مثلاً يصدق على الولايات المتحدة الامريكية والاقطار الاخرى التي يتعين عليها
الآن ان تتعامل معها مباشرة .

وليم باسكوم
ملفيل هيرسكوفت

مشكلة الاستقرار والتغير في الثقافة الافريقية

١

ملفيل ج. هيرسكوفتز
وليم ر. باسكوم

يمكن اعتبار هذا الكتاب من سلسلة كتب الانثروبولوجيا الافريقية التي تعاون في إعداد كل منها لفيف من الخبراء المختصين . وهذه السلسلة من الكتب آخذة في النمو ، وهي تمثل - في مجموعها - جهداً عالمياً يرمي الى تنمية تفهم واقعي وادراك سديد لطرق حياة الشعوب التي تسكن هذه المنطقة الواسعة من العالم . أما الكتاب الذين أسهموا في اعداد هذا الكتاب فجميعهم من علماء الانثروبولوجيا المدرّبين . وتبحث مقالاتهم كلها في المنطقة الواقعة جنوب الصحراء الافريقية الكبرى ، شأنها في ذلك شأن الكتب الاخرى التي الفت في هذا الموضوع . غير ان مقالات هذا الكتاب توجه اهتماماً مشتركاً الى مفهوم الثقافة ، ولذا كان كتابنا متميزاً عن الكتب الاخرى التي قصرت ابحاثها الرئيسية على المؤسسات الاجتماعية ، كما هي الحال في معظم الدراسات الانثروبولوجية التي أجريت عن الشعوب الافريقية في العقد الاخير . ولهذا يحسن بنا في مستهل ابحاثنا ان نبيّن بجلاء القواعد النظرية التي تشكل عناصر الوحدة في الطرق المتبعة في معالجة موضوعات هذا الكتاب .

وبدلاً من أن نبذل هنا محاولة ثانية لصوغ تعريف دقيق للثقافة ، سنكتفي بالقول بأنها تتناول طريقة حياة الشعب الذي ندرسه وسلوكه التقليدي بمعناه الواسع الذي يضم أفكاره وتصرفاته وأشغاله اليدوية . لقد اقترحت تعاريف كثيرة للثقافة تختلف في النص والتوكيد ، إلا أن هناك اتفاقاً عاماً على أن هذه الطرق في التفكير والتصرف تتخذ نمطاً معيناً بحيث يمكن القول أن السلوك في أي مجتمع لا يكون اعتباطياً أو عشوائياً . غير أن ذلك لا يعني أن السلوك يصبح نتيجة لذلك ثابتاً صارماً لا مرونة فيه ، فهو يختلف من فرد لآخر ومن وقت لآخر ضمن مجال يعتبر مقبولاً .

إن ما يميز الإنسان عن سائر أعضاء العالم البيولوجي هو الثقافة وليس المؤسسات الاجتماعية . فالحيوانات الأخرى — بما في ذلك الحشرات — لها مجتمعات ، أما الإنسان فهو الوحيد الذي يستعمل اللغة ويصنع الأدوات ، وهو الوحيد الذي يؤمن بالاديان ويمارس الفنون والأوجه الأخرى من النشاط الثقافي . وهكذا فإن اهتمامنا بالثقافة ، وليس بالمجتمعات والمؤسسات الاجتماعية ، يؤكد العناصر الإنسانية التي ينفرد الإنسان بها في سلوكه .

ولما كانت الثقافة تكتسب بالتعلم ، فإنها ليست غريزية ولا فطرية كما أنها لا 'تحدد' بيولوجياً كما هي الحال في سلوك الأشكال التي تحتل مرتبة دون مرتبة الإنسان . وتختلف الثقافة من جماعة لأخرى ، ومن عهد لآخر ، حتى ضمن الجماعة الواحدة . ومن هذه الظاهرة نستنتج مبدأ ذا أهمية علمية أساسية . ولهذا المبدأ ، بالنسبة لشعوب إفريقيا ، دلالة عملية لا تقل خطورة عن دلالة العلمية . أما المبدأ فهو أن ما تم اكتسابه بالتعلم يمكن أن يعدل نتيجة للمزيد من التعلم ، أي أن العرف والعادات والمعتقدات والبنية الاجتماعية والمؤسسات ، كل ذلك يمكن أن يتعرض للتغيير .

وينتج من ذلك ايضاً عامل ثان يشكل عنصراً آخر من عناصر الوحدة التي يستند اليها هذا الكتاب . وهذا العامل بدوره يميز الكتاب عن الدراسات الانثروبولوجية الافريقية الاخرى التي قد يقارن بها . واذا جاز لنا ان نجمل الكلام ونبالغ في الايجاز ، أمكننا القول بان التغير والاستقرار يشكلان الموضوع الرئيسي الذي تدور حوله ابحاث هذا الكتاب ، ويمثلان كذلك الاساس العقلي النظري الذي بنيت عليه . واذا كانت الثقافة تتميز بقابليتها للتغير وبقوة دينامية دافعة ، فلا بد من دراستها في ابعادها التاريخية ، وكذلك بالاشارة الى العلاقات القائمة بين العناصر الداخلة في تركيبها . وعندما يحتك اي مجتمع بمؤثرات جديدة ، لا يلبث الباحث في الثقافة ان يحابه المشكلة التالية ، وهي : اي العناصر من مجموعة المعتقدات والتقاليد المرعية يجري نبذها ، واياها تعدل ، وأياها تستبقى ؟ وسنرى في المقالات التالية كيف حاول كاتبوها توجيه اهتمام متعادل لكل من هذين الوجهين اللذين يميزان القارة الافريقية المتغيرة .

التغير والاستمرار

يعتبر ظهور افريقيا الفجائي على المسرح العالمي من الاحداث البارزة التي تستلقت النظر في عصرنا الحاضر . وكان ادراك الولايات المتحدة لأهمية افريقيا اسرع منه في أي بلد آخر ، وقد انعكس أثر هذا الاهتمام في الولايات المتحدة على الصعيد العلمي بالاضافة الى الصعيد الشعبي . ومع أن هذا الكتاب جاء نتيجة لاهتمام ابدته جامعة نورث وسترن (North Western) بالشؤون الافريقية قبل ظهور الاهتمام الحديث بمدة طويلة ، الا ان وجوده يعكس في ذاته ازدياد ادراك الناس للنصيب الذي تستطيع دراسة الثقافات الافريقية ان تسهم به في ميدان العلوم . لا ننكر أن علماء الانثروبولوجيا اعترفوا سابقاً بأهمية هذا الاسهام ولكن اعترافهم ظل مدة طويلة يتصف بالتكلف وتنقصه الحيوية والفعالية ،

رغم انه كان يمتاز بروح التسامح وحب الخير . ويدل هذا الكتاب على أننا بلغنا نقطة التحول في موقفنا من الثقافة الافريقية ، فقد أصبحنا الآن نبدي اهتماماً بـافريقيا يماثل الاهتمام الفعال الذي نوجهه الى اجزاء أخرى من العالم منذ عدة سنوات .

وقد لعبت سلسلة التطورات المثيرة التي حدثت منذ الحرب العالمية الثانية دوراً هاماً في تحريك الاهتمام بـافريقيا وتقويته الى المدى الذي بلغه اليوم . لقد نفي سيريتسي خاما (Seretse Khama) من بشوانالاند (Bechuanaland) ، والكاباكا (Kabaka) من يوغندا ولكنها الآن عادا الى وطنيهما . وشهدنا في الحقبة الاخيرة أعمال العنف التي قامت بها قبائل المار المار في كينيا ، والاضطرابات التي نشبت في جنوب السودان ، والتوتر الذي نشأ عن سياسة التمييز العنصري في اتحاد جنوب افريقيا ، والعرائض التي تقدم بها الافريقيون في الكونغو البلجيكية مطالبين بتحديد مواعيد البرنامج الرامي الى تحقيق تقرير المصير مع التوصية بأن لا تستعمل الا القوة المعنوية في سبيل بلوغ هذا الهدف . وشهدنا كذلك حركات أخرى أدت الى نتائج مختلفة كالاضطرابات التي نشبت قبل بضع سنوات في نيجيرية وساحل الذهب وما أعقب ذلك من خطوات سريعة قام بها هذان البلدان في طريقهما السلمي نحو الحكم الذاتي . وقال ساحل الذهب استقلاله ، وأصبح اليوم يسمى غانا . أما نيجيرية وأقطار افريقيا الافرنسية فهي أيضاً على وشك أن تحذو حذو غانا وتحقق استقلالها . وهذه الاحداث كلها أعراض تعكس حالة واضحة للعيان ، وهي حالة الغليان التي امتازت بها افريقيا في السنوات التي أعقبت الحرب العالمية الثانية . الا ان هذه الاحداث كانت مثيرة جداً حتى انها حجبت حقيقة تعادها في الامة ، وهي أن المسرح الافريقي الراهن يمتاز ليس بالتغير وحسب ، بل ايضاً بالاستمرار الثقافي .

وقد قابل الافريقيون ، افراداً وجماعات ، التجديدات التي جابهوها بردد
فعل مختلفة . فعدد الاشخاص الذين يعرفون القراءة والكتابة لا يزال صغيراً اذا
ما قورن بعدد اولئك الذين يتبعون تقاليد اسلافهم ولا يدخلون عليها الا
تعديلات سطحية ، أما الذين تلقوا تعليماً عالياً فعددهم أقل بكثير من الذين
يعرفون القراءة والكتابة . وعدد المتعلمين قليل حتى بالنسبة للاعداد المتزايدة
من اولئك الذين يتنازعهم تياران متباعدان : تيار ينادي بالتمسك بالتقاليد
وآخر ينادي بتقبل الجديد ، والذين يبدو ان في الوقت نفسه اهتماماً بالتغير
ويبحثون عن قادة لهم من بين اولئك الذين تلقوا تعليمهم في المدارس . وهناك
أفاس يقرون سرعة التغير ، وآخرون يفرعون منها ، افريقيين كانوا أم اوروبيين.
غير ان الكثيرين ممن يتولون تصريف الامور لا يزالون ، على الرغم من اختلاف
وجهات نظرهم واجناسهم ، يواجهون مشكلة ايجاد طرق لحل الناس على تقبل
التغير في أوجه مختلفة من الثقافة الافريقية ، وذلك ليتمكنوا من وضع
السياسات التي يجذبونها موضع التنفيذ .

وما من ثقافة افريقية الا وتأثرت باحتكاكها بالاروبيين، ولكن، في الوقت
نفسه ، لم تستسلم اية ثقافة استسلاماً كلياً للغزو الثقافي الاوروبي . لقد تعرضت
الثقافات الافريقية لبعض التعديلات نتيجة لاتصالها باوروبا والشرق الادنى ،
ذلك الاتصال الذي يعود الى عهود اقدم بكثير من الاحداث المهمة التي استأثرت
باهتمامنا في السنوات الاخيرة . وهناك عناصر اقتبستها الثقافات الافريقية من
الخارج قبل عدة اجيال وكيفتها لتنسجم مع الانماط الافريقية التقليدية . فالتبغ
والكاسافا والفول السوداني والذرة تغلغلت في العديد من الثقافات الافريقية
واندمجت بها من دون ان تضعفها، ومن المحتمل ان تكون هذه المواد قد انتقلت
من العالم الجديد الى افريقيا على يد المكتشفين البرتغاليين الاوائل . وقد ادخلت
بعض الاصول والاجراءات القضائية الاوروبية ولكنها ، مهما بلغت درجة
اعتمادها وقبولها، لم تؤد الى التخلي عن حدود القوانين الموروثة، وان كان النظامان

قد تعرضا في حالات كثيرة للتعديل خلال عمليات التكيف . وقد أقر القانون مبدأ الزواج من امرأة واحدة دون ان يحرم تعدد الزوجات للرجل الواحد في الحالات التي يجري فيها الزواج وفق « العرف والقانون الوطنيين » .

ولا تزال الديانات الافريقية تظهر حيويتها في كل مكان على الرغم من الجهود المركزة التي بذلتها الارسلالات المسيحية التبشيرية وعلى الرغم من تحويل الكثيرين الى الدين الاسلامي ، ذلك التحول الذي يشكل ظاهرة امتاز بها تاريخ اجزاء مختلفة من افريقيا في الالف سنة الاخيرة . ونستطيع ان نلمس هذه الحيوية في عبادة الالهة الافريقية المحلية ، والولاء للاسلاف ، والاستعانة بالعرافة والسحر وغير ذلك من الطقوس والشعائر . ولا ننكر هنا انه يجري تدريب عدد متزايد من الافريقيين على النظر الى دين اجدادهم كما لو كان ضرباً من الخرافة ، وان ينبذوا المعتقدات والتقاليد الاخرى على اعتبار انها بالية ولم تعد تجاري العصر الحديث . ولكن لا يوجد دليل يدعم الافتراض الذي كثيراً ما يوجه آراء البعض حول مستقبل افريقيا ، وهو الزعم بأن الثقافة الافريقية ، في مناحيها الدينية او مناحيها الاخرى ، ستزول حتماً في المستقبل القريب .

لقد اسهمنا في الدراسات التي اجريت حول زواج العالم الجديد ، واذا كانت هذه الدراسات تساعدنا على فهم افريقيا ، فان فائدتها في هذا المجال تنحصر في أنها تقيم الدليل على أن الثقافة الافريقية قادرة على التكيف مع الحضارة الأوروبية الأمريكية ، لا بل انها نجحت فعلاً في تحقيق هذا التكيف . واذا اعتمدنا على المعلومات التي توافرت لدينا عن الافريقيين وذريتهم في العالم الجديد، فانتنا لا نجد سبباً قوياً يحملنا على الاعتقاد بأن الثقافة الافريقية ستجد أية صعوبة في الاستمرار في الدوام مع بعض التطورات التي قد يتكرر تعديلها وتأويلها بين الحين والآخر . وعلى الرغم من الظروف الصعبة التي رافقت عملية استيعاب الثقافات الاخرى في عهد الرق في العالم الجديد ، نجد ان الديانات الافريقية ،

مثلاً ، استطاعت ان تزدهر في ظل الظروف السائدة في حياة المدن ، تلك الحياة التي تمتاز بنشاطها الصناعي ونظرتها العالمية وتعدد الجنسيات التي تعيش فيها .

ان تنوع الثقافات الافريقية واختلاف ردود فعل الافريقيين تجاه الثقافة الاوروبية يقفان عقبة كبيرة في سبيل فهم افريقيا المعاصرة ، حتى بالنسبة للمراقبين من ذوي الخبرة . فهذان العاملان يزيدان من صعوبة وصف افريقيا لأولئك الذين لم يروها قط ، وذلك بسبب ميل البعض الى اجراء تعميمات لا تصدق الا على جماعات افريقية خاصة او مناطق افريقية معينة . والفوارق الثقافية كثيرة جداً حتى انه يتعذر سردها كلها بالتفصيل ، غير اننا سنعمد الى جلاء بعضها في الاقسام التالية من هذا الكتاب .

ويواجه الكثيرون مشكلة التوفيق بين النموذج الافريقي المتوحش العاري البدن الذي ألفوه مدة طويلة في افلام هوليوود (مع ما يلحق ذلك من التعديلات اللازمة في الالبسة) وبين الانطباعات التي يكونونها نتيجة صلاتهم الشخصية بالطلاب الافريقيين الذين اخذوا يلتحقون باعداد متزايدة بالجامعات الاوروبية والامريكية . ان كلتا الصورتين صحيحة جزئياً ، ولكن كليهما ايضاً مضللة وخادعة . لقد تعرف الكثيرون في اوروبا وامريكا الى الحياة الافريقية عن طريق روايات المبشرين عنها ، ولكن هذه كثيراً ما تؤكد ما يسمى السمات الهمجية في الثقافات الافريقية ، لا بل احياناً قد تشتط في توكيدها هذه السمات . أما كتب المغامرات التي فيها « رواد » القرن العشرين فتميل الى ابراز المناحي الغريبة والمثيرة . وفي الولايات المتحدة يعرف الناس عن الاقزام والبوشمن ، وهم قلة لا تمثل قطاعات هامة من سكان افريقيا ، أكثر مما يعرفونه عن شعوب اخرى مهمة كالايبو والهوسا والبولاني والكونغو والشاغسا والسوازي . وليس

مستغرباً ، والحالة هذه ، أن تثير التطورات الجارية دهشة الناس ، وبخاصة التطورات الاقتصادية والسياسية والتربوية .

والى جانب هذا التنوع في الثقافات الافريقية ، نجد مدى مماثلاً من التباين في مواقف الافريقيين تجاه التجديدات الاوروبية الامريكية ، وتختلف هذه المواقف في درجة رفضها او قبولها للتجديد . ففي كينيا، مثلاً، كانت قبيلة الكيكويو تتطلع بحماسة شديدة الى تبني طرق الحياة الاوروبية ، حتى ان الكثيرين ، حين خاب أملهم في تحقيق هذه الرغبة ، لجأوا الى وسائل العنف التي استخدمتها قبائل الماوماو . أما الماساي والباكوت والشعوب الاخرى التي تقطن منطقة النيل الاعلى ، فقد اتخذت موقفاً معاكساً ، اذ ظلت تتحاشى التأثر بالاوروبيين وترفعت عنه ولم تأبه له ، وباستثناء حالات قليلة ثانوية قاومت هذه الشعوب المحاولات التي بذلت لتحملها على تغيير طرقها في الحياة . وبين هذين الطرفين المتباعدين تقع قبيلة الغاندا ، وهي من قبائل يوغندا المجاورة ، وتتمتع باساس ثقافي يشتمل على تنظيم سياسي راق . وقد كيفت هذه القبيلة نفسها لتقبل الثقافة الاوروبية ، وكانت مقاومتها لها اقل من مقاومة شعوب أعالي النيل ، ولكنها في الوقت نفسه لم تبد لها الحماسة نفسها التي شهدناها عند قبيلة الكيكويو .

وكثيراً ما يعتقد البعض ان هذه الاختلافات في ردود الفعل تجاه الاحتكاك بالاوروبيين تعود الى تنوع السياسات الاستعمارية او الى اختلاف مدة الاحتكاك وشدة . بيد انه لا يمكن تفسير هذه الاختلافات بالرجوع الى هذا العامل فقط ، فهناك عامل آخر يعادله ، او ربما يفوقه ، في الاهمية ، وهو انماط الثقافة الافريقية التي كانت قائمة قبل الاحتكاك . وقد ظهر اتجاه يتزع الى اهمال عامل التقاليد الموروثة في طرق السلوك وانظمة المعتقدات ، وكان لهذا الاتجاه نتائج

عملية بعيدة المدى في الشؤون المتعلقة بوضع برامج التنمية الاقتصادية او السياسية .

وتقدم نيجيرية مثالا ماثورا يوضح اثر الامس الثقافية في مجرى الاحداث الاخيرة . لقد طبقت سياسة الحكم غير المباشر على الهوسا في الشمال حيث كانت السلطة السياسية تتمركز في الامير ، وكانت توجد في البلاد نظم للضرائب ومحاكم قضائية ومؤسسات حكومية اخرى شبيهة بالتي نجدها في أوروبا . ثم بوشر بتعميم هذه السياسة ، فطبقت على اليوروبا في القسم الجنوبي الغربي من البلاد ولم تعترض تطبيقها صعوبة تذكر لأن اوجه الشبه بين الشعبين في التركيب السيامي التقليدي كانت كافية لان تسمح بتطبيقها على اليوروبا بسهولة . أما المحاولة التي بذلت لتطبيقها على شعب الايبو في القسم الجنوبي الشرقي من البلاد فقد اخفقت ، لان هذا الشعب كان يفتقر الى وحدات سياسية تصلح لأن يبنى النظام الجديد على صرحها . وهكذا لا يمكن تفسير الشكل الاتحادي للحكم في نيجيرية ، ولا نظم التمثيل المختلفة المتبعة في المناطق الثلاث الا اذا اخذنا بعين الاعتبار الفوارق الثقافية بين الشعوب الثلاثة . وعلى الرغم من اوجه الاختلاف والتباين هذه - وهي اوجه لا يلبث ان يدركها كل طالب يدرس الثقافة الافريقية دراسة جدية - هناك مشابه اساسية بين ثقافات الشعوب الافريقية المتجاورة وبين أنساق التغير الثقافي لمجموعة الاقاليم الواقعة جنوب الصحراء الكبرى . ونأمل ان تتضح هذه المشابه ايضا للقارئ في الاقسام التالية من هذا الكتاب .

وثمة مشكلة معقدة أخرى يجابهها كل من يهمه ان يفهم افريقيا المعاصرة . وتنشأ هذه المشكلة من ان جميع الفئات تتبع - في تبني التجديدات - سياسة انتقائية . ويصدق هذا القول حق على الحالات التي تبدو فيها هذه الحقيقة ، في الظاهر ، أقل وضوحاً منها في الحالات الاخرى . فالمجتمعات كلها تتقبل

الاشياء التي تستهويها ، وترفض الاشياء التي تنفر منها ، وهناك اسباب كثيرة قد تحمل الناس على رفض الاشياء الجديدة ، نذكر منها على سبيل المثال الحالات التي لا تنسجم فيها الاشياء الجديدة مع العرف القائم والتقاليد الموروثة ، او الحالات التي لا تناسب فيها هذه الاشياء البيئة الطبيعية . ومن الامثلة التي توضح هذه الظاهرة قبيلة التوتسي في رواندا التي تعلق اهمية كبيرة على ثروتها من الماشية . لقد وافقت هذه القبيلة على ادخال تعديلات على التقاليد التي كانت تتبعها سابقاً في الاجراءات السياسية ، وفي الغذاء ، والى حد ما ، في الزراعة ، ولكنها قاومت بعناد واستنكرت بشدة الاجراءات الادارية التي اتخذت لحملها على تسريح قطعان الماشية أو تخفيضها ، رغم ان مشكلة السكان في بلادها لا تنشأ فحسب من كثافة الناس بالنسبة للاراضي المتيسرة ، وانما ايضاً من كثرة قطعان الماشية وضغطها على الموارد الغذائية المتوافرة . وبالتأكيد لا تشكل قبيلة التوتسي حالة استثنائية ، فهناك شعوب اخرى كثيرة في شرق افريقيا أبدت مقاومة للمحاولات التي بذلت لانقاص ثروتها من قطعان الماشية، ورفضت استخدام الابقار والثيران في الحراثة ، أو ترددت في بيع الماشية واستعمال ثمنها في شراء بضائع لا تنتجها بلادها . ففي التقاليد الافريقية قيم روحية لا يمكن قياسها بمقاييس مادية ، وهذه قد ترجح كفتها كثيراً على ضغط الاجراءات الادارية التي قد تسهم ، من وجهة النظر الموضوعية للمراقب الخارجي ، في تحسين الاوضاع الاقتصادية للبلاد .

غير ان المشكلة لا تقف عند هذا الحد . فقد نسلم بمبدأ الانتقائية في عملية تقبل العناصر الثقافية من الخارج ، ولكن ما اكثر الابحاث التي ، لدى تحليلها للاوضاع الافريقية المعاصرة ، يفوتها ان تدرك أن ما يجري انتقاؤه انما يضاف الى الارث الثقافي ، وأن عملية الانتقاء لا تعني بالضرورة حلول عنصر جديد محل عنصر قديم . فالاقمشة الاوروبية تضاف الى مجموعة الانسجة والانماط الوطنية ، وتستعمل مصابيح الكاز الى جانب المصابيح التقليدية . أما المصنوعات

الاوروبية من الخزف الصيني والسلع الحديدية ، فتوسع نطاق البضائع التي ينتجها الخزافون والحدادون الافريقيون . وقد يأتي وقت تحل فيه المنتوجات الاوروبية محل المنتوجات الافريقية المحلية ، ولكن رغم شدة منافسة الانتاج الاوروبي الآلي ، لا يزال النساجون والحدادون والخزافون يمارسون حرفهم بنشاطهم المعتاد .

وتحتل نظم التعليم الحديثة وبرامج ازالة الأمية مكاناً بارزاً بين العناصر التي اقتبست عن اصول أوروبية بسبب انتشار الاقبال على التعليم عند الافريقيين . ويوضح لنا هذا العنصر صفتي الانتقاء والاضافة اللتين تمتاز بهما عملية التمثيل الثقافي . غير أن اقبال الافريقيين على نظم التربية الاوروبية لا يعني اقبالاً مائلاً على نظام الزواج بامرأة واحدة ، كما أن فنون القراءة والكتابة لا تنافس التقاليد المرعية في المجتمعات الأمية . فالرغبة في تعلم القراءة والكتابة هي استجابة لحاجة يمكن تلبينها بدون اثاره صراع ثقافي . ويحد الافريقيون فائدة في تعلم اللغات الاوروبية الحديثة التي تدرس بها الموضوعات المختلفة ، ولكن ذلك لا يعني بالضرورة أن هذه اللغات ستحل محل اللغات الوطنية حتى ولو اعتبرناها اشكالاً من الكلام وليس مجرد وسائل فنية معينة .

وفي ميدان الدين ، حيث يهدف المبشرون بوضوح الى اقناع الناس بالتحول عن دينهم ، يوضح هذا المبدأ وضعاً يبدو في حالات أخرى محيراً . فالافريقيون ، بغض النظر عن بياناتهم الكلامية لم يتخلوا مطلقاً عن القوى التقليدية الحارقة للطبيعة على الرغم من ايمانهم بإله شعب آخر . فبدلاً من التخلي عن معتقداتهم ، تراهم يضيفون الاله الجديد الى مجموعة الموارد الحارقة للطبيعة التي يستطيعون الاستنجاد بها عند الحاجة . وفي الصفحات التالية من هذا الكتاب سنوضح أمثلة شبيهة بهذا المثال ومنتزعة من اوجه الثقافة الأخرى : الاقتصادية والسياسية والفنية والموسيقية .

المعالجة الثقافية والبعء التاريخي

يختلف هذا الكتاب عن الكتب التي سبقته في ان طريقة معالجته ثقافية وليست اجتماعية ، ولذا كانت ابحاثه أوسع مجالاً من الكتب الاخرى . لا شك في ان التركيز على وجه واحد من أوجه النشاط الاجتماعي يساعد في ضبط طرق المعالجة وفي التوصل الى تعاريف أدق للقضايا المطروحة على بساط البحث ، ولكن لا معدى عن أن يؤدي ذلك الى اتخاذ نظرة أضيق الى السلوك الانساني . والى تقييد نطاق معالجتنا للمؤسسات والمعتقدات والعادات والتقاليد التي يتناقضها الانسان عبر الاجيال عن طريق التعليم ، وأخيراً الى اهمال السمات الجوهرية التي تميز السلوك الانساني عن سلوك الحيوانات الاخرى .

ان الثقافة لا تضم فحسب المؤسسات الاجتماعية وأشكال السلوك المكتسب التي تنبثق منها ، بل تضم ايضاً تلك المظاهر من قوة الانسان الخلاقة التي تمكن الفنان من انتاج شيء جديد متميز ينفرد في انتاجه ضمن نطاق الاشكال والانماط التي تعتبر جزءاً من تقاليده ، وتمكن الفيلسوف او الكاهن من التوفيق بين التناقضات الظاهرية في المعتقدات الدينية ، وتمكن الراوي من الاهتداء الى نقطة تحول جديدة في موضوع احدي القصص المألوفة ، وهي التي تمكن المخترع من ادخال تغييرات تكنولوجية تستند الى معارف سابقة . ولا تقتصر دراسة الثقافة على المؤسسات التي تتحكم في ردود فعل الانسان تجاه زملائه في المجتمع ، وانما تتناول ايضاً اوجه السلوك الانساني الخارجة عن نطاق المؤسسات كاللغة ، والعلاقة بين اللغة والسلوك ، والعلاقة بين الشخصية والثقافة ، ونظام القيم الذي منح دلالة لطرق السلوك المقبولة عند أي شعب من الشعوب .

وكثيراً ما تعنى الدراسات الاجتماعية المقارنة بتحليل المعطيات المقدمة على صعيد زمني واحد . غير ان النظريات والمفاهيم العامة التي تستند اليها

الابحاث الثقافية ترى ان البعد التاريخي للثقافة لا يقل اهمية عن العوامل الاخرى وانه لا غنى عنه اذا اردنا ان نتوصل الى فهم صحيح مرض للسلوك الانساني . فمع ان الابحاث المركزة التي تتناول التركيب الثقافي الراهن تفيدنا كثيراً في فهم العلاقات الحالية ، الا ان اسقاط عامل الزمن من الحساب قد يجعلنا نهمل عدداً من العلل التي تفسر الظواهر الثقافية .

وسيجد القارئ في بحث فولر (Fuller) عن شعب الجوامبي (Gwambe) مثالا يبين ، بأقصى ما يمكن من الوضوح ، كيفية معالجة المناحي التاريخية التي تعتبر اساسية للتركيب النظري للعقالات التي سترد في هذا الكتاب . فالطريقة التي ابرز بها فولر نتائج الدراسات الاثنوغرافية (وصف الاجناس البشرية) وقابلها بالسجلات التاريخية المتوافرة توضح بصورة تلفت النظر كيف يمكن الانتفاع من هذا الاسلوب في سبر غور الزمن مع دعم ذلك بالوثائق التاريخية اللازمة من أجل تقويم أنساق الاستقرار والتغير الثقافيين . ومن دواعي الارتياح ان نلاحظ ان قيمة هذه الطريقة ، التي تدعى « التاريخ الاثني » او « تاريخ الاجناس البشرية » ، قد أخذت تحظى بما تستحقه من اهتمام . ويجري تطبيق هذه الطريقة بوجه خاص على افريقيا الغربية حيث وجهت الدراسات ، او يجري توجيهها ، توجيهاً خاصاً يضمن استخدام الموارد المتيسرة من السجلات التاريخية والتقاليد الوطنية والاكتشافات الأثرية (الأرخولوجية) للتحقق من ماضي بعض الشعوب كالبيني واليوروبا . واث الفوائد التي تتجمع لدينا من هذا النوع من الابحاث واضحة للعيان لا في دراستنا عن افريقيا فحسب ، وانما ايضاً في مجالات أوسع ، فهي تعيننا في اختبار فرضياتنا عن آلية التفسير الثقافي وطرق انتشار الثقافات او النظريات التي وضعت عن الاساطير والتي ترفض الاعتماد على التاريخ الشفهي . والجدير بالذكر ، بالنسبة لافريقيا ، ان المؤرخين هم الذين بدأوا معظم هذه الدراسات وتابعوها ، وما ذلك الا لأن علماء الانثروبولوجيا الذين سلكوا اتجاهها اجتماعياً وجدوا في

التحليلات المتزامنة للتركيب الثقافي مادة شغلتهم عن الاهتمام بهذا النوع من الدراسات .

ومها يكن من أمر ، فان التاريخ الاثني ما هو الا اضافة حديثة للطرق التاريخية التي ظهرت في الابحاث الانثروبولوجية . وما أكثر الحالات التي واجه فيها علماء الانثروبولوجيا مشكلات تاريخية نتيجة لعدم توافر الوثائق الكتابية اللازمة . ويوضح جرينبرج (Greenberg) احدى الطرق التي اتبعت منذ مدة طويلة في معالجة المشكلة ، وقد استخدمها جرينبرج في بحثه كحل للمشكلة الخاصة بكيفية تطور التركيب اللغوي المعقد في افريقيا . ويبين جرينبرج في مقاله ان تصنيف اللغات الى فصائل « سيساعدنا على التوصل الى قرار بشأن عدد من الأسئلة منها السؤال التالي : هل التنوع الحالي في اللغات حديث العهد ، أي هل اتى على افريقيا حين من الدهر - ليس موغلا جداً في القدم - كانت فيه اقوامها تتكلم لغة اصلية واحدة ، أم هل تأخذ بالرأي القائل بوجود غط اكثر تعقيداً ، أي هل استوطنت افريقيا في عهودها المختلفة موجات منفصلة كانت كل منها تتكلم لغة تختلف عن الأخرى ؟ » ان هذه العبارة المقتبسة لا تطرح فحسب مشكلة العالم اللغوي الاثنولوجي الذي تتجه نظراته الى التاريخ ، وانما توضح فرقاً بين المؤرخ والعالم الانثروبولوجي التاريخي من حيث اهدافها وطرائقها . فالعالم الانثروبولوجي لا يشارك المؤرخ اهتمامه بالحوادث المعينة وتواريخها ، ولا حتى بالتتابع الدقيق للحوادث الا بالقدر الذي يساعد على تفهم شكل المؤسسات والمعتقدات والتقاليد الحالية او العمليات العامة للقوى الثقافية الدينامية ، أي انساق التغير والاستقرار في الثقافة .

ولا يجوز رفض العنصر التاريخي في تركيب الثقافة او في تركيب المؤسسات الاجتماعية لمجرد ان الوثائق الكتابية غير متوافرة . فسير الماضي من أجل فهم

الحاضر يشكل تحدياً مستمراً لا بد من مقابله ، والمشكلات لا تزول بمجرد اننا لا نملك وسائل كاملة ، أو حق كافية ، لحلها. ولو صح ذلك ، لما كان هناك معنى يذكر لدراسة الثقافة أو المؤسسات الاجتماعية أو حتى علم الاجتماع يحملته. ولكن لما كانت الطرق التاريخية لعلم الانثروبولوجيا قد تعرضت لهجوم صريح من بعض علماء الانثروبولوجيا الاجتماعية ، فان هذه النقطة يجب ان تبحث بالمزيد من التفصيل في كتاب كهذا يوجه اهتمامه الى ظاهري التغير والاستقرار عبر الزمن .

وكانت بعض هذه الانتقادات موجهة ضد النهج القائم وراء المحاولات الجارفة لاعادة بناء الثقافة الانسانية على اساس عالمي واسع ، كالمحاولات التي بذلها الباحثون في التطور والانتشار الثقافي في القرن الماضي . اننا نوافق على هذه الانتقادات ، غير ان هناك فرقاً واضحاً بين اعادة بناء تطور « الثقافة » بوجه عام وبين اعادة بناء « ثقافة ما » أو حتى مجموعة من « الثقافات » ضمن نطاق منطقة جغرافية محدودة . ويمكن ارساء البناء التاريخي على قواعد اثبت بكثير من السابق اذا كان بوسعنا ان نثبت الاثر الثقافي بالبرهان بدلاً من اعتباره أمراً مسلماً به ، واذا وجهنا اهتماماً كافياً الى التعقيد في الظواهر التي نقارن بعضها ببعض الآخر. وان مثل هذا البناء، الذي يقوم على مقارنة المؤسسات والعناصر الثقافية الاخرى وعلى ترجمة توزيعها المكاني الى بعد زمني ، لا يمثل الا وضعاً محتملاً وليس حقيقة تاريخية ثابتة . ومهما يكن من أمر ، فان الاحتمال التاريخي يشكل وسيلة معينة وليس عقبة في سبيل فهم الاشكال الحالية لثقافة معينة وطريقة ادائها لوظيفتها .

وتفضل طبعاً التحليلات التاريخية التي تستخدم فيها البيانات الكتابية أو الارخولوجية على تلك التي تستند الى التوزيعات السكانية أو الروايات المتوارثة أو الحوادث التي يتذكرها المتقدمون في السن من الرجال والنساء ، مع العلم بأن

حتى هذه التحليلات التاريخية لا تبلغ في درجة ثبوتها العلمي مستوى نتائج الابحاث الميدانية المركزة التي يقوم بها عالم أنثروبولوجي مدرب يحرص عمله في مجال معين واضح المعالم وفق برنامج للبحث وضعت خطته بعناية واحكام . ولنا هنا اعتراض آخر على الانتقادات التي توجه ضد أخذ البعد التاريخي بعين الاعتبار .

اننا ننكر وجود الخط الذي كثيراً ما يرسم ليفصل التاريخ عن العلوم . فالتحليل التاريخي لا ينفي امكان التعميمات العلمية ، اذ يستطيع المرء ان يستخلص قواعد عامة من تتبع تطور معتقد أو عرف او مؤسسة بقدر ما يستطيع استخلاصها من التحليل التركيبي لأي من هذه العناصر ، وبناء على الأساس نفسه يمكن بحث الجزئيات في الحالين بذات التفصيل . ولا تنتهي المشكلات التي يعالجها علم الانثروبولوجيا بوصف مفصل لشكل النظام الاجتماعي الذي يتناوله بالبحث او لوظيفته ، حتى ولا بوصف مفصل لتطور طرق المعتقدات الديلية مهما كانت الناحيتان ضروريتين لتجميع الحقائق اللازمة لبناء الفرضيات واختبارها من أجل فهم المظاهر المنتظمة في السلوك الانساني والمؤسسات البشرية .

اننا نسلم بان عامل القوة الدينامية يشكل أحد العناصر الاساسية التي تعتمد عليها طريقة المعالجة الثقافية وان بعض علماء الانثروبولوجيا الاجتماعية يحسبون في ابحاثهم حساب البعد التاريخي ؛ على ان معظم ما بحثناه يتلخص في اننا نحتاج ، لدى دراسة المجتمعات الافريقية ، الى ان نحسب حساب التغير والاستقرار الثقافي كما هما الآن ، وكما كانا قبل احتكاك هذه المجتمعات بالاروبيين .

ومن هذا الموقف الذي اتخذناه نستطيع أن نستخلص عدداً من النتائج ، منها أنه يُرفع من شأن قيمة الدراسات الخاصة بالمجتمعات الافريقية التي لم

تتأثر كثيراً باحتكاكها مع الاوروبيين، وذلك باظهار أهميتها في فهم الاحداث المعاصرة . ولا تشكل مثل هذه الدراسات غاية في ذاتها ، شأنها في ذلك شأن الدراسات الخاصة بالعناصر التقليدية أو العناصر الافريقية الاصلية في المجتمعات التي تأثرت كثيراً باحتكاكها مع الاوروبيين، وانما هي وسيلة لزيادة فعالية الابحاث العلمية ومدى صلاحها ، وما ذلك الا لأنها ترودنا بخط قاعدي يصلح لان يكون منطلقاً لقياس كل تغير جديد. فبدون التعرف الى التقاليد والمؤسسات والمعتقدات القديمة ، لا نستطيع الاستدلال على مدى التغير الحادث او نوعه الا عن طريق اوصاف الحاضر . أضف الى ذلك ان تقدير الاستجابات للأنواع المختلفة من الاثر الثقافي الذي تعرض لها الافريقيون في المدة الاخيرة يساعدنا على النفاذ الى القوى الدينامية للثقافات الافريقية ، تلك القوى التي تعطينا فكرة عما كانت عليه ردود فعل هذه الثقافات حتى في عهود اقدم من العهود الحديثة . وهناك اسباب كثيرة تحملنا على الاعتقاد بأن الوضع الحالي للتغير الثقافي في افريقيا لا ينطوي على ظواهر جديدة الا بالنسبة لتعدد التجديدات والتركيز الذي تتميز به طريقة عرضها . غير أن هذه النقطة قلما تؤخذ بعين الاعتبار ، سواء كان ذلك في الابحاث العلمية أم في القرارات الادارية .

وتقودنا هذه النقطة الى سؤال صعب يتعلق بالقانون العلمي والتنبؤ . ان ما نلاحظه من تنوع في العرف والعادات والمعتقدات والمؤسسات التي طورها الانسان لا في افريقيا فحسب ، بل في العالم كافة، يجعل مشكلة التنبؤ بالاشكال المستقبلية للثقافات امرأ صعباً ، غاية في الصعوبة ، ويصدق هذا القول حتى على الحالات التي تتناول فيها ثقافة واحدة معينة . وسواء كانت هذه التنبؤات خاصة أم عامة ، فانها تنطوي بالضرورة على بعد زمني . فالقوانين الثقافية ، مثلها مثل القوانين الاجتماعية، لا بد ان تتناول عاملي الزمن والمكان كليهما اذا اريد لها ان تكون قابلة للتطبيق على كل الثقافات وعلى كل الازمنة . وفي اعتقادنا أن الجواب عن هذا السؤال انما يكمن ليس في تنبؤ الاشكال ، وانما في

تقرير قوانين العمليات التاريخية . واذا سلطنا بهذا المبدأ ، لم يعد مكان للرأي الخاطئ، المضلل الذي ينادي بفصل التاريخ عن العلم ، وهكذا يكتسب البعد التاريخي ، وكذلك دراسة التغير والاستقرار الثقافيين ، أهمية علمية كبرى .

ان التحليلات المتزامنة لمجتمعات فردية تزودنا بالمعطيات الضرورية لصوغ فرضيات جديدة ، واختبار الفرضيات القديمة والنظريات التي كانت تلقى قبولا في السابق . وكان هذا الاختبار للفرضيات ، الذي اجري على صعيد الانثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية ، النصيب الذي اسهمت به الدراسات الانثروبولوجية الاتباعية في العلوم الاجتماعية . فقد لعب دوراً فعالاً في توكيد أهمية التعلم في فهم السلوك الانساني ، ونقل محور الاهتمام والبحث بعيداً عن الفرائز والمحاولات الرامية الى تصنيف سمات الطبيعة الانسانية ، وكذلك بعيداً عن فكرة الحتمية العنصرية وعن مظاهر عقدة أوديب المتوارثة بيولوجياً . فمعظم الخصائص التي كانت في السابق تعتبر انماطاً قشرية اصبحت اليوم تعتبر مظاهر من السلوك المكتسب يتشرها كل فرد في ثقافته خلال مراحل نموه حتى يبلغ اشده ويصبح عضواً مكتمل النمو في مجتمعه في اطار البنية التي يتخذها ذلك المجتمع . غير أن قبول هذا النصيب الذي أسهم به علم الانثروبولوجيا في العلوم الاجتماعية لم يضعف الاهتمام بالتنبؤات والقوانين التي لا يمكن اثباتها بدراسة مجتمع واحد بمفرده في لحظة زمنية واحدة بمفردها . واذا اريد لهذه الفئة من التعميمات الانثروبولوجية أن تكون صحيحة ومعتمدة ، فلا بد من التحري عنها في كلا بعدي الزمان والمكان ، وذلك باستخدام الطرق التاريخية والمقارنة معاً .

مجال البحث

تهدف الفصول الخمسة الاولى الى تزويد القارئ بفكرة عامة عن بعض

أوجه الثقافة في المناطق الواقعة جنوب الصحراء الافريقية الكبرى . وكانت كاتبوها كلهم قد اجروا ابحاثاً ميدانية في اجزاء مختلفة من افريقيا على الموضوعات التي تناولوها في مقالاتهم ، وها هم هنا يبسطون عرضاً اجمالياً ، وذلك باستخلاص نتائج عامة من الحقائق التي اكتشفوها وبالرجوع الى الابحاث التي كتبت عن موضوعاتهم .

يلي ذلك ثلاثة فصول تبحث كل منها ثقافة واحدة ككل . ففولر يقوم درجة التغير في ثقافة شعب من شعوب افريقيا الجنوبية الشرقية ، ويستخدم وثائق تاريخية تتناول عهداً يمتد أربعة قرون . أما سيمون أوتنبرج (Simon Ottenberg) فيحاول الاجابة عن السؤال التالي ، وهو : لماذا أظهر شعب الايبو استعداداً لتقبل التجديدات الاوروبية ؟ وفي محاولته هذه يعتمد أوتنبرج على الابحاث التي كتبت عن هذا الموضوع وكذلك على الابحاث الميدانية التي اجراها بنفسه بين الافيكبو ايبو . وأما شنايدر (Schneider) فيحاول ان يوضح مقاومة التغير في ثقافة تميزت بعقدة « الماشية » ، وان يستخلص نتائج عامة من الابحاث الميدانية التي اجراها بنفسه على شعب الباكوت ليرى مدى انطباقها على مجموعة اكبر من السكان في افريقيا الشرقية .

أما الفصول المتبقية فتتناول ثقافات معينة وتبحث في بعض أوجهها بتحديد أكثر من السابق . وهي ، بالترتيب الذي وردت فيه ، تعالج التنظيم الاجتماعي فالاقتصاد فالدين ، غير ان الكتاب ليس مقسماً الى الأجزاء الفرعية التي تخصص عادة لبحث مثل هذه الموضوعات . ولو أننا فعلنا ذلك ، لبخسنا المواد نفسها حقها ولأسأنا الى الطريقة التي انتهجها الكتاب في المعالجة ، وهي الطريقة التي تعترف بأهمية العلاقات المتبادلة بين العناصر الثقافية المختلفة .

ويتم ولف (Wolfe) ، في المقام الأول ، بالقوى الدينامية للتركيب

السلالي . ومن الواضح ان هذه الناحية من خصائص التنظيم الاجتماعي ، غير أن الكاتب يتعرض في تحليله للعوامل الاقتصادية والسياسية والدينية ذات العلاقة . ويركز لستاد (Lystad) على التنظيم الاجتماعي فيعالجه بتحديد أكثر من زميله السابق ، ويعود ذلك الى ان هناك خصائص ثقافية اخرى يمكن اعتبارها ، بناء على مخططه التجريبي ، عوامل ثابتة ، وكذلك الحال بالنسبة للموطن الطبيعي والعوامل السكانية ، فنراه يربط في بحثه بين صلة القرابة والزواج من جهة ، وبين عامل خارجي هو السياسة الاستعمارية . أما عرض فوي أوتنبرج (Phoebe Ottenberg) فتناول الوضع الاقتصادي للنساء ، بينما تناول أمس (Ames) بالبحث الفئات التعاونية العاملة ، وقد عولج كل من القطاعين على اعتبار انه يمثل وحدات اقتصادية واجتماعية في آن واحد ، وبذلك تداخل ميدان الاقتصاد مع ميدان التنظيم الاجتماعي . ومع ان هامند (Hammond) يعنى ، في المقام الاول ، بالمناحي التكنولوجية والاقتصادية ، الا أنه يؤكد أهمية المعتقدات الدينية ودورات الطقوس في التكيف الثقافي ضمن اطار برنامج مخطط للتنمية الاقتصادية واعادة الاستيطان . ويعالج كرستنس (Christensen) نظام الرهينة في اطار الوضع والدور مع الأخذ بعين الاعتبار النظرة العالمية الى البناء الديني . أما مسنجر (Messenger) فيركز على المعتقدات الدينية من حيث تأثيرها بنشاط الارساليات التبشيرية ، ولكنه يتعرض في الوقت نفسه للعوامل الاقتصادية والسياسية ذات العلاقة .

وسيتضح للقارئ اننا القينا شباكنا في رقعة واسعة ، فقد تناولنا عناصر موزعة على مساحة جغرافية كبيرة ، كما تعرضنا لكثير من الواجه التي تميز عادة في دراسة الثقافة . فالموضوعات المتعلقة بالتركيب الافريقي الاجتماعي تحتل مكاناً بارزاً ، وقد اضاف اليها بحث دورجان (Dorjahn) بعداً جديداً يختلف كلياً عن الابعاد المعروفة . وفي الوقت نفسه لم تغفل المناحي الانسانية في الثقافة الافريقية ، فقد تعرضنا لها في المقالات المكرسة لبحث شعوب

معينة، وكذلك في الابحاث العامة عن اللغة والفن والموسيقى . ولم تفرد فصولاً خاصة لمعالجة الفنون اللفظية - القصص والامثلة والاحاجي - التي كانت موضع اهتمامنا مدة طويلة^١ ، مع العلم بأن فولر وكوردويل (Cordwell) وآخرون يعتمدون في بعض استنتاجاتهم على الآداب الشعبية التقليدية . ولا يسعنا الا أن نعبر عن اسفنا لأننا لم نتناول بالبحث الارخولوجيا ولا الانثروبولوجيا الجسمية على الرغم من أهمية هذين الموضوعين لدراسة افريقيا . أما السبب في اغفال هذه الناحية المهمة ، فهو أن جامعة نورث وسترن لم تجر حتى الآن دراسات في هذين الميدانين .

تصميم البحث

تتجه معظم المقالات في هذا المؤلف الى حل مشكلات علمية معينة تقع ضمن مجال القوى الثقافية الدينامية . وتبحث كل منها في عوامل زمانية ومكانية متغيرة وفق مخطط للبحث استخدم دليلاً للدراسات التي اجريت على أساسه ، وقد يشار الى هذا المخطط اما صراحة أو ضمناً .

وكما ذكرنا أعلاه ، يعتبر مقال فولر أقرب المقالات الى الكتابة

١ يستطيع القارئ ان يرجع الى المقالتين العامتين التاليتين اللتين تبحثان في هذا الموضوع :

M. J. Herskovits, «African Literature», Encyclopedia of Literature, ed. J. Shipley (New York: Philosophical Library, 1946), I. 3-8.

R. A. Waterman and W. R. Bascom, «African and New World Negro Folklore», in Funk and Wagnalls Dictionary of Folklore; Mythology, and Legend, ed. M. Leach (New York: Funk and Wagnalls, 1949), I, 18-24.

التاريخية المألوفة ، وذلك بسبب استخدامه للطريقة التاريخية الاثنية ، مع العلم بأن الجانب الاثنوغرافي في المعالجة يكسب المقال صفة خاصة تميزه عن غيره . ويتركز الاهتمام في مقال جرينبرج على المشكلة الخاصة بتطور الاشكال اللغوية الافريقية ، بينما يدرس كوردويل البيانات التاريخية الاولى بالاضافة الى المكتشفات الارخولوجية ، وذلك من أجل فهم الفن الافريقي : تطوره ومظاهره المعاصرة . ومع ان البعد التاريخي أقل عمقاً في المقالات الاخرى منه في هذين المقالين ، الا أنه لا يقل اهمية في مخططات البحث التي بنيت المقالات على أساسها .

ويمالج مريام (Merriam) ، في بحثه عن الموسيقى الافريقية ، عوامل التمثل الثقافي ، ويوحي التصنيف الذي وضعه للمناطق الموسيقية في افريقيا بوجود عدد من المشكلات التاريخية المتنوعة . أما دورجان فيقدم تحليلاً مقارناً للاوضاع السكانية الافريقية ، ويعتبر بحثه محاولة رائدة للإجابة عن سؤال يختص بالقارة الافريقية ككل ويحمل دلالات عميقة من شأنها أن تساعدنا على فهم الكثير من التغيرات الجارية في الحياة الافريقية ، وهكذا يقدم لنا هذا المقال خدمة مزدوجة ، فهو يعيننا في فهم آثار العوامل السكانية في نظام تعدد الزوجات للرجل الواحد ، وكذلك في فهم آثار هذا النظام في التركيب السكاني لأي من الشعوب المعنية .

ولمقال ولف فضل ملموس على نظرية النظم القطاعية التي يجري تطويرها الآن على يد علماء الانثروبولوجيا الاجتماعية . ويعتمد هذا المقال اعتماداً كبيراً على النظرة التاريخية التي تشكل محور المخطط الذي رسمه الكاتب لأبحاثه . وعلى الرغم من نقص الوثائق بالنسبة للعهود التاريخية الاولى ، فمن الواضح أن القوى الثقافية الدينامية هي النقطة البؤرية في مجال بحثه عن سلالات نجومبي (Ngombe) ، وأن التوكيد عليها أشد منه على التركيب الثقافي . ويستهل

فوي اوتنبرج مقاله عن الاوضاع المتغيرة لنساء افكبو ايبو بسؤال له دلالة هامة : ما العوامل التي غيرت نساء ايبو ما بين ليلة وضحاها وقلبتهن من جماعة من القرويات المسلمات المتعلقةات ببيوتهن الى جمهور من الفوغاء يصل عدده الى آلاف النساء ... ترى ما هي الاسباب التي جعلتهن يهاجن السلطات الادارية بينما وقف رجالهن مكتوفي الايدي والتزموا موقف المتفرجين ؟ ، ان هذا الاهتمام بالتغير عبر الزمن يشكل ايضاً عنصراً اساسياً في بحث سيمون اوتنبرج عن الاسس التي تفسر استعداد شعب الايبو لتقبل التجديدات الاوروبية ، واتخاذ موقف يتباين وموقف التردد الذي يشير اليه شنايدر عند التحدث عن شعب الباكوت وشعوب افريقيا الشرقية الاخرى . وهذا الاهتمام بالتغير هو أيضاً الاساس الذي يستند اليه بحث كرسنسن عن المعتقدات والطقوس الدينية لشعب الفانتي (Fanti) وتحليل مسنجر للطريقة التي استجاب بها دين الانانج ايبيو (Anang Ibibio) لضغط الارساليات التبشيرية المسيحية . ويقارن مسنجر بين سلوك ثلاث فئات ذات أعمار مختلفة داخل المجتمع كي يتمكن من تقرير الطريقة التي تم بها التغير ، وهو يستخدم لذلك نمطاً مألوفاً في البحث يرمي الى النزول بالتغير الثقافي من صعيد التجريد الى صعيد الافراد الاحياء المتنافسين .

ان واقع الاستمرار والتغير الذي يميز الثقافة الافريقية واضح في جميع الفصول ، ولكن وضوحه يبرز بشكل يستلفت النظر في التباين الذي نلمسه بين مقالي آمس و هامند . فآمس يقترح اساليب لزيادة فعالية الدور الذي تلعبه فئات ولوف (Wolof) للعمل التعاوني في بناء مستقبل غامبيا ويستعرض التطورات الماضية لهذه الفئات ، وتراه في بحثه يؤكد المبدأ التالي وهو : يجب ربط التجديدات بالانماط التقليدية اذا اريد لها أن تلقى قبولاً وان تصبح جزءاً من الارث الثقافي الذي ينتقل الى أجيال المستقبل . أما هامند فيبين كيف ان المحاولة الرامية الى بعث المؤسسات الافريقية الثقافية وادامتها

قد اثارت مشكلات في وجه الموظفين الاداريين الفرنسيين ، حتى في الاوقات التي كانت فيها سياستهم تستهدف التخفيف من مشكلة التكيف الثقافي .

ويبدو لأول وهلة ان هناك تناقضاً بين موقفي آمس و هامند ، فالأول يؤكد اهمية الاستمرار الثقافي ، بينما يؤكد الثاني الطبيعة الدينامية للثقافة . غير أن كلا النوعين من الدراسات يوضح المبادئ الثقافية الاساسية التي ربما تبادى علماء الانثروبولوجيا في اعتبارها من القضايا المسلم بها أو ، على أقل تقدير ، لم يؤكدوها توكيداً كافياً في اتصالاتهم خارج نطاق ابحاثهم الاختصاصية . ويبدو أن المشكلة التي جابهها الاداريون الفرنسيون نشأت من استخفافهم لا بأهمية الاستمرار الثقافي ، وانما بأهمية التغير الثقافي ، على الرغم من أنهم حاولوا أن يستحثوا التغير عن طريق البرنامج الذي وضعوه للتنمية الاقتصادية . وأهم من هذا كله هو أنهم ، على ما يبدو ، لم يستوعبوا تماماً العلاقات المعقدة بين الواجه المختلفة للثقافة ولا المبدأ القائل بأن التغييرات في احد الواجه قد يكون لها أثر غير متوقع ، أو ربما غير مرغوب ، في الواجه الأخرى ، ذلك لأن الثقافات ، كما هو معروف ، لا تكون ساكنة أبداً حتى في الحالات التي تكون فيها منعزلة عن الثقافات الأخرى ، ومن المستحيل تغيير جزء من الثقافة دون ان تتأثر الاجزاء الأخرى .

وتتضح طبيعة الخطة المتبعة في البحث وكيفية ضبط العوامل المتغيرة ، على اشد ما يكون عليه الوضع ، في الدراسات التي أجراها هامند و لستاد . فأما الاول فيتناول فريقين من قطاع واحد من مجتمع الموسي (Mossi) : فريق اعيد توطينه وفق مشروع كبير للتطوير الزراعي تشرف عليه الحكومة ، وآخر ظل في منطقته الأصلية وبذلك امكن اتخاذ اساساً لضبط المقارنة بين الفريقين . ويمكن التعرف الى التغييرات الثقافية بمقارنة حياة الفريق الذي هاجر الى بيئة جديدة في منطقة النيجر الادارية بحياة الفريق الذي ظل يقيم في موطنه الأصلي .

وأما هامند فيتعرض أيضاً لأولئك الذين عادوا الى منطقتهم الأصلية بعد ان اشتركوا في المشروع ويبين كيف انهم تركوا أثراً في ثقافة الموسي التقليدية . ومن الواضح ان هذه الدراسة في تصميمها ، تؤدي خدمة منهجية ذات قيمة كبيرة ، هذا بصرف النظر عن الدلالات النظرية للمكتشفات التي حققتها هذه الدراسة وعلاقتها بالمشكلات العملية الخاصة بالتنمية الاقتصادية في أماكن أخرى من افريقيا .

ويقارن لستاد شعبين يشتركان في أسس تاريخية وثقافية واحدة ويدرسها بالنسبة للأثر الذي أحدثه فيها عامل متغير مستقل هو « السياسة الاستعمارية » . ويتبين من دراسته ان المؤسسات الاجتماعية تعتبر عوامل متغيرة مرتبطة بغيرها ، غير أن النموذج بحثه يمكن تطبيقه بصورة مماثلة على تحليل الأوجه الأخرى للثقافة . ويمكن تطوير هذا النموذج لأن شعب الاشانتي (Ashanti) الذي عاش تحت سيطرة البريطانيين ، وشعب الاجني (Agni) الذي عاش تحت سيطرة الفرنسيين ، يلتقيان في أحد العوامل الثابتة وهو : « الثقافة المشتركة التي سبقت احتكاكها بالاوروبيين » . وتكتسب دراسة لستاد أهمية إضافية بوصفها تصميمياً للبحث لانه يمكن تطبيقها على أوضاع كثيرة أخرى . ففي جميع أرجاء افريقيا اقيمت حواجز سياسية كانت من نتيجتها ان قسمت الوحدات العنصرية الى اجزاء اضطر كل منها الى تكيف طريقة حياته وفق متطلبات السياسة الحكومية التي اختلفت من قطر لآخر . وان مثل هذه الدراسات ، بالإضافة الى أهميتها العلمية ، لها دلالات عملية في غاية الأهمية بالنسبة لحل التوتر الناشئ من اشتداد تيار الحركات الوطنية في افريقيا ، ذلك التوتر الذي سبق ان احتل مكان الصدارة في توجو والكاميرون .

ويتضح من وجهة نظر الطريقة العلمية أن المعالجة التي تحسب حساب بعدي الزمن والمكان انما تستدعي تصميمات في البحث يمكن بواسطتها السيطرة على

عوامل متغيرة بطريقة تعتبر ضرورية لاختبار فرضيات معينة والتحقق من صحة التعميمات التي تتوصل اليها . وفي دراسة الانسان لا يستطيع المراقب ان يتحكم بالعوامل المتغيرة كما يتحكم بها في التجارب الطبيعية والكيميائية التي يجريها في المختبر . ولما كان الموضوع الذي تتناوله دراسة السلوك الانساني بالبحث هو الانسان وليس الذرات او العناصر ، نرى الدارس هنا يجابه عند احدى النقاط في سياق ابحاثه حواجز اجتماعية تحول دون قيام الظروف المناسبة لممارسة تجاربه بنفسه . وكما هي الحال بالنسبة لعالم الفلك وعالم الجيولوجيا اللذين يدرسان ظواهر لا يستطيعان التحكم بها ، يعمد عالم الانثروبولوجيا الى حل مشكلاته بتحليل المعطيات كما تبدو له . وعليه ان يسعى الى معرفة الاوضاع التي لها علاقة بالمشكلة التي يرغب في دراستها والتي تتطور بمختلف ابعادها الزمانية والمكانية ، ثم عليه ان يصمم النموذج للبحث يستطيع بوساطته ان يختبر الفرضيات او يحيز التعميمات .

وهنا تبرز أهمية افريقيا في الدراسات العلمية عن الانسان . ففي افريقيا انبثقت اوضاع كثيرة مختلفة من شبكة الروافد التي تشكل في مجموعها تيار التاريخ . وهذا هو السبب الرئيسي الذي من أجله استهوت الدراسات الافريقية جميع الذين اسهموا في اعداد هذا الكتاب ، وذلك بالاضافة الى ما تنطوي عليه افريقيا من تحد عملي بالنسبة لمشكلة التكيف العالمي . وقد سعى جميع كتابنا في مقالاتهم الى زيادة مجموعة المعطيات المتوافرة وتوسيع نطاق الابحاث النظرية . وتمثل افريقيا مختبراً فيه موارد لا حصر لها ، وكلها ضرورية لتحليل السلوك الانساني تحليلاً علمياً . ونحن الذين عملنا في هذا المختبر واثقون من ان هناك دروساً هامة كثيرة يمكن تعلمها من افريقيا – ولا تقتصر أهمية هذه الدروس على افريقيا ، وانما تتعداها الى الانسانية كافة .

جوزيف هـ . جرينبرج

تعتبر افريقيا ، من الناحية اللغوية ، من أشد المناطق تعقيداً في العالم ، وربما لم ينافسها في هذا المجال الا سكان امريكا الجنوبية الاصليون وسكان غينيا الجديدة . ويقدر عدد اللغات في القارة عادة بثمانمائة لغة ، غير ان هذا التقدير أقل من الواقع ، لا ريب في ذلك . ولعل أول سؤال يتبادر الى ذهننا حين نجابه هذا التعدد الغريب في اللسان هو السؤال التاريخي التالي : « كيف ظهر مثل هذا التنوع اللغوي في القارة ؟ » وللإجابة عن هذا السؤال درجت العادة على تصنيف القارة الى أمر لغوية ، تنفصل كل منها عن الاخرى وتتألف من أشكال من الكلام انحدرت من لغة اصلية مشتركة وتطورت على مر الزمن الى لغات متميزة . واذا صح هذا التصنيف فانه سيساعدنا على التوصل الى قرار بشأن عدد من الاسئلة نذكر منها بوجه خاص السؤال التالي : « هل التنوع الحالي في اللغات حديث العهد ، اي هل أتى على افريقيا حين من الدهر — ليس موغلاً جداً في القدم — كانت فيه أقوامها تتكلم لغة أصلية واحدة ، أم هل تأخذ بالرأي القائل بوجود نمط أكثر تعقيداً ، أي هل استوطنت افريقيا في عهودها المختلفة موجات

منفصلة كانت كل منها تتكلم لغة تختلف عن الأخرى ؟ ، والجدير بالذكر انه لا توجد وثائق كتابية تعود الى اي من العهود القديمة ، وينطبق هذا القول على معظم اجزاء افريقيا خارج نطاق الساحل الشمالي ، أضف الى ذلك ان المعطيات الارخولوجية شحيحة جداً ، ولذا كان لا بد من ان تقع على عاتق علماء اللغة مهمة املأة اللثام عن تاريخ القارة الافريقية عبر آلاف السنين لم نعرف عنها الا النزر اليسير من المعلومات .

هناك عيوب اساسية متشابهة تعاني منها التصنيفات اللغوية التي تبناها العلماء على فترات متعاقبة ، منذ المحاولات الأولى التي قام بها لبيوس (Lepsius) ومويلر (Mueller) حتى احدث التصنيف عهداً وهي التي تتركز في المقام الأول على جهود ماينهوف (Meinhof) وسترمان (Westermann) . وتمثل هذه التصنيفات عمليات تركيبية كبيرة حاولت ، بأي ثمن ، انقاص عدد الفصائل اللغوية المتميزة في افريقيا ، وذلك تمشياً مع نظرية بسيطة نسبياً تتعلق بالبناء الشعبي والعنصري للقارة . وباستثناء حالات قليلة ، لم يقدم اصحاب هذه التصنيفات بيانات ملموسة لاقامة الدليل على صحتها ، وهكذا بنيت معظم هذه التصنيفات على مجرد الزعم والافتراض . وأهم من ذلك كله هو ضعف الاهتمام الذي وجه الى تلك الانواع الخاصة من المشابه التي تساعدنا على التثبت من وجود لغة أصلية مشتركة .

ففي تصنيف ماينهوف - وسترمان ، مثلاً ، اختلطت الظواهر اللغوية الدالة على روابط تاريخية حقيقية ، بشكل معقد مربك ، مع الاعتبارات المبنية على الفرضية القائلة بوجود تعاقب في انواع اللغات ، وهي فرضية تعكس نظرية في التطور اللغوي تقادم عليها العهد وتعتبر الآن ايسر من أن تفسر المشكلة . وبموجب هذا التتابع النوعي ، صورت لغات «العنصر الزنجي الحق» ، أي اللغات التي صنفت مع النوع السوداني ، كما لو أنها تمتاز بتركيب يفوق سائر

التراكيب اللغوية الأخرى في بساطته ويداينته وانعزاله ، أما اللغات التي سبقت غيرها في القارة الأفريقية في تطور تراكيبها فقد تطلبت افتراض وجود فصيلة لغوية حامية تمتاز بكثرة حركات الأعراب واعتماد نهايات الكلمات في تقرير التذكير والتأنيث ووفرة الألفاظ الدالة على الماشية والنزعة إلى الفتوحات العسكرية .

أما الأشياء اللازمة لتقرير الأصل التاريخي المشترك بين اللغات ، فهذا أمر ليس من العسير استيعابه ، وهو لا يحتاج إلى تدريب خاص في علم اللغة . فكل شكل يحمل معنى في أية لغة من اللغات له وجه مزدوج ، سواء كان هذا الشكل أحد المفردات التي نجدتها في المعاجم ككلمتي « house » (بيت) و « run » (ركض) باللغة الإنجليزية أو لفظاً نحويّاً أو صرفياً كالمقطع « er » الدال على التفضيل في النعوت الإنجليزية ، فهو من ناحية ، يمثل تعاقباً معيناً في الأصوات ، ويدل ، من ناحية أخرى ، على معنى مميز . وحين نقارن اللغات نجد بعض التشابه في الصوت والمعنى كليهما . فالأشكال الألمانية ، مثلاً ، التي تقابل الأشكال الإنجليزية المذكورة أعلاه هي : « Haus » و « renn (en) » و « er » . وهناك طبعاً أصوات مختلفة تدل على معانٍ متشابهة (فمثلاً يدل الصوت « door » باللغة الإنجليزية و « باب » باللغة العربية على المعنى « باب ») ، كما أن هناك أصواتاً متشابهة تدل على معانٍ مختلفة سواء في أشكال معينة أو في تراكيب عامة (فمثلاً كلمة « egg » التي تعني « بيضة » باللغة الإنجليزية وكلمة « eg » التي تعني « سماء » باللغة الهنغارية تلفظان بطريقة تكاد تكون متشابهة ، كما أننا نجد اللفظ « th » (ذ) في كل من اللغتين الإنجليزية والعربية الفصحى) .

وإذا ما اقتصرنا على التشابه على المعنى فقط أو على الصوت فقط ، فغالبا الظن أن المنطق السليم العادي لن يقبل ذلك بيئة تقييم الدليل ، من قريب أو بعيد ، على وجود روابط تاريخية مشتركة . فعدد الأصوات الممكنة محدود ، ومن

الواضح ان وجود اصوات متشابهة بعض الشيء أو اصوات متماثلة تماماً في لغات مختلفة لا يثبت شيئاً الا اذا كانت الاصوات تكون اشكالاً لها معان متشابهة . وقد يبدو لنا عيب بمائل اذا عكسنا الافتراض وقلنا : « من البيانات التي تقيم الدليل على وجود علاقة تاريخية بين اللغتين الانجليزية والتركية هي ان يكون في كل منهما كلمة تدل على « الماء » ، غير ان هذه الكلمة باللغة الانجليزية هي « water » ، وباللغة التركية « su » . واذا كانت الكلمة تشير الى شيء لا نتوقع ، كما هي الحال بالنسبة للماء ، ان نجد له مصطلحاً في كل لغة ، فان وجود تشابه في المعنى فقط (مثلاً كلمة « typewriter » باللغة الانجليزية و « Schreibmaschine » باللغة الالمانية ، وكلتاهما تعني آلة طباعة) ، يعتبر نتيجة لعوامل تاريخية ، كاختراع الآلة الطباعة وانتشارها في منطقة ثقافية واحدة (في هذه الحالة اوروبا الغربية) . بيد أنه من الواضح هنا ان مجرد اشتراك المصطلحين في معنى واحد ليس نتيجة لانحدار اللغتين من أصل مشترك . وقد نجد احياناً تشابهاً في كلا الصوت والمعنى ، كما هي الحال في كلمة « telephone » باللغة الانجليزية وكلمة « Telefon » باللغة الالمانية ، غير ان حالات كهذه تلتج عادة من الاقتباس وليس من الحدار اللغتين من أصل مشترك .

وقد يبدو كل ذلك واضحاً وبسيطاً جداً حتى انه يكاد لا يستحق التنويه به . غير أننا ، حين نقارن اللغات ، قد لا نقول ان لغتين – مثلاً – تجمعها روابط مشتركة لأن في كل منهما كلمة تدل على « الماء » ، بل نشير ، عوضاً عن ذلك ، الى ان التذكير والتأنيث في كل منهما يعتمدان على علامات نحوية ، وكل ما يعنيه ذلك هو ان فيها اشكالاً تدل على « المذكر » واشكالاً اخرى تدل على « المؤنث » ، وبدلاً من ان نستند في حجتنا الى اشتراك لغتين في صوت واحد كصوت « ذ » – مثلاً – ، قد نقول ان اللغتين تتشابهان في نظام النبرات الصوتية . واذا فعلنا ذلك ، فان حجتنا تبدو اوقع اثرأ من الحجج السابقة ، رغم انها تظل مماثلة لها في جوهرها طالما ان المشابهة تتناول الاصوات دون المعاني

او المعاني دون الاصوات . غير ان هناك أمراً لغوية ، كالسودانية والحامية القديمة ، تم تعريفها في كل نواحيها تقريباً بناء على معايير كهذه لا صلة لها بالمشكلة ، وقد احتوت هذه الأسر على مزيج من اللغات التي ظهرت بينها مشابه صوتية - معنوية في بعض المفردات الاساسية والعناصر الصرفية والنحوية ، وفي بعض الحالات كانت هنالك علاقة حقيقية بين هذه المفردات والعناصر ، وفي البعض الآخر لم توجد أية علاقة حقيقية متبادلة بينها .

الأسر اللغوية في افريقيا

لقد بني التصنيف الذي سنوجزه هنا على استعراض لائحة اللغات الافريقية التي لم تعتمد فيها الا المعايير ذات العلاقة على ضوء المبادئ التي تقدم بحثها اعلاه^١ . وبناء على خطة التصنيف هذه ، هناك خمس أسر لغوية متميزة في القارة الافريقية ، وهذه الأسر اهمية كبيرة ، فقد كانت تشغل ٩٨ في المائة من مجموع المساحة والسكان قبل قيام الاحتكاك بالاوروبيين . وهذه الأسر هي : النيجر - كونغو ، والأفروآسيوية ، والمالكروسودانية ، والصحراوية الوسطى ، والكلبيك . وبالإضافة الى ذلك هنالك سبع فئات من اللغات او سبع لغات فردية تشغل مناطق صغيرة نسبياً وهي : السونجهاي ، والمابان ، والفور ، والكومان ، والكوردوفانيان ، والتامينيان ، والنيانجيا ، وبذلك يصبح مجموع الأسر اللغوية ١٢ لغة .

١ يجد القارئ عرضاً مفصلاً للبيانات التي يستند اليها هذا التصنيف في كتاب « دراسات في التصنيف اللغوي الافريقي » .

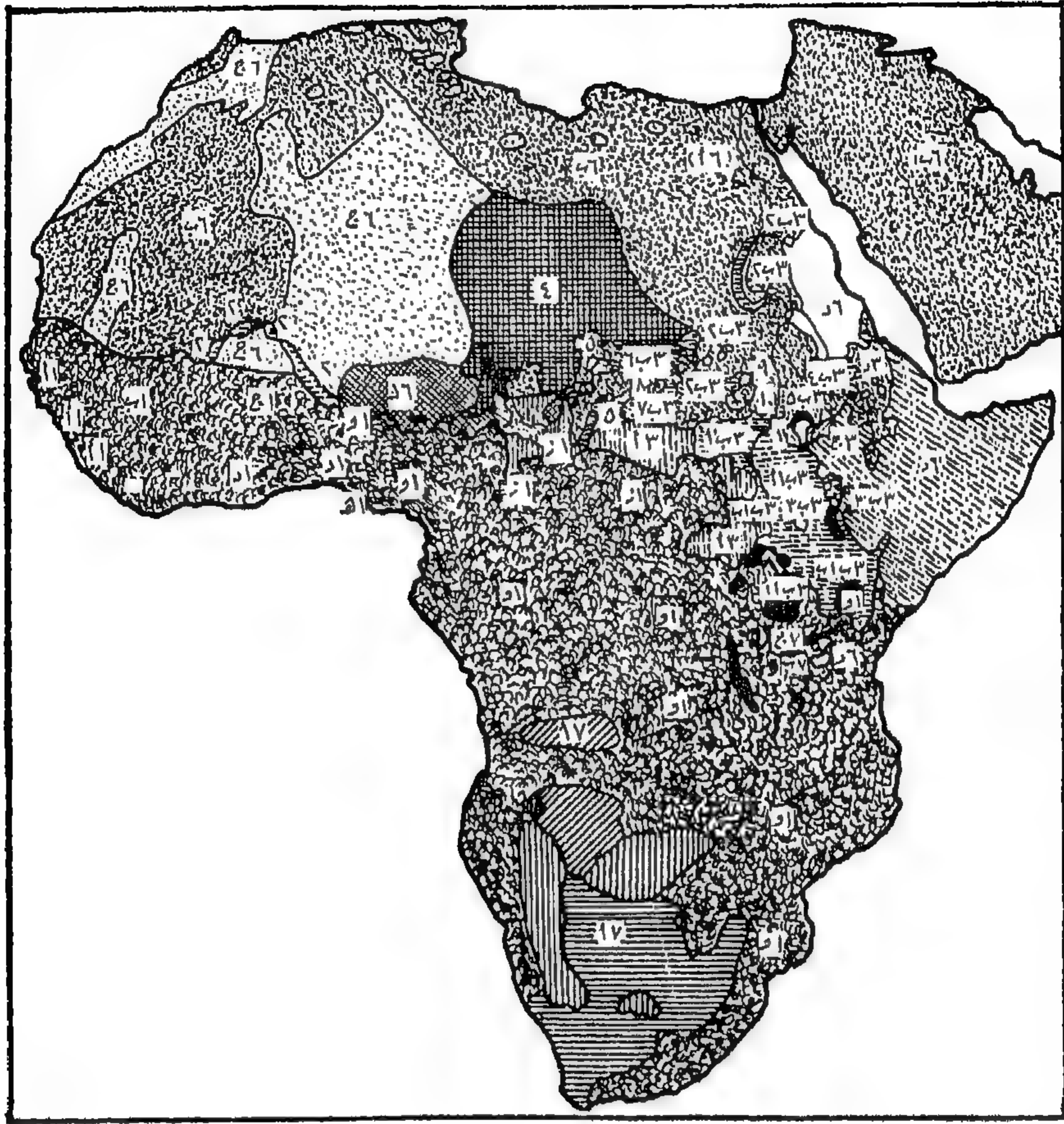
« Studies in African Linguistic Classification » (New Haven: Compass Publishing Co., 1955).

وتحتل أسرة النيجر - كونغو اللغوية منطقة مترامية الاطراف، وتضم عدة مئات من اللغات تنتشر في معظم ارجاء غرب افريقيا الوسطى والجنوبية . ويمكن تقسيمها الى سبع فصائل فرعية هي : الاطلسية الغربية ، والماندينجو ، والجور ، والكوا ، والايجو ، والوسطى ، والاداماوا الشرقية .

وتضم الفصيلة الاطلسية الغربية لغة الفولاني التي ثار حولها جدل كبير . ولن نبتعد عن جادة الصواب اذا قلنا انه ليس من الممكن بعد اليوم ان تلبنى جدياً نظرية ماينهوف القائلة بان لغة الفولاني تنتمي الى مجموعة اللغات الحامية . فان اشد اللغات قرابة للغة الفولاني هي : السرير - سن ، والولوف ، والسرير - نولو ، والكونياجي ، وهذه جميعاً تؤلف فئة متميزة داخل نطاق الفصيلة الاطلسية الغربية .

وتشكل فصيلتا الماندينجو والجور مجموعتين لغويتين واضحتين نسبياً ، ولم يثر حولهما جدل كبير . وتعتبر «الكوا» فصيلة لغوية هامة تمتد من ليبريا ، حيث تنتشر لغات «الكرو» ، حتى الايدو (البيني) واليالا أو مجموعة الايدوما في جنوب شرق نيجيرية . أما مجموعات الايري ، والتوي واليوروبا فتنتهي كلها الى فصيلة الكوا وكذلك الى بقايا لغات التوجو ، وكانت في السابق تصنف في فرع مستقل . وأما الايجو فهي لغة جنوب شرق نيجيرية ، وهي تشكل مجموعة قائمة بذاتها .

وتتألف المجموعة الوسطى من أسرة النيجر - كونغو اللغوية ، في المقام الاول ، من اللغات المنتشرة في نيجيرية ، ومن الفصائل المتفرعة عن مجموعة لغات البانتو الواسعة الانتشار . وترتبط لغة البانتو - ضمن نطاق هذه الفصيلة الفرعية الوسطى - بعلاقات وثيقة مع التيف ، والباتو ، والندورو ، والبيتاري ، والماميلا والجراوا .



الأسر اللغوية في أفريقيا

١ - النيجر - كونغو

- (أ) الأطلسية الغربية
- (ب) المانينجو
- (ج) الجور
- (د) الكوا
- (هـ) اللينجو
- (و) الفرع الأوسط
- (ز) الأداما: الشرقية

٢ - السنو جهاج

٣ - الماكر و سودانية

- (أ) السورانية الوسطى
- (ب) السورانية الشرقية
- ١ - الفرع الجنوبي
- (د) النانوتيكية
- (هـ) البحيرات الكبرى
- ٢ - النوبية
- ٣ - البيردينجا
- ٤ - البارايا
- ٥ - القافية
- ٦ - المرارية
- ٧ - الداجو

٤ - الصحراوية الوسطى

٥ - المابات

٦ - الأفرو سيوية

(أ) المصرية القديمة

(ب) السايك

(ج) المبرية

(د) الكوشية

(هـ) النشار

٧ - الكلبيك

(أ) الفوات

(ب) الساندوي

(ج) الراتا

٨ - الفلور

٩ - التامينيات

١٠ - الكوردوفانيان

١١ - الكومان

١٢ - النيانجيا

المجموعة الشمالية
المجموعة الوسطى
المجموعة الجنوبية

(ج) البرتا
(د) الكومانا

وتضم مجموعة الاداماوا الشرقية لغات كثيرة في شرق نيجيرية والكاميرون لا نعرف عنها الا القليل ، وتضم كذلك بعض اللغات في اقصى الشرق كالازاندي والسانجو .

أما الأسرة الافروآسيوية فهي ، كآسرة النيجر – كونغو ، تحتل مساحة واسعة الأرجاء ، اذ تنتشر في جميع مناطق افريقيا الشمالية ، والاجزاء المجاورة لها من آسيا ، ومنطقة القرن في شرق افريقيا، ومنطقة واسعة بالقرب من بحيرة تشاد . وتتألف هذه الأسرة من خمسة فروع هي : البربري، والكوشيتي ، والسامي ، والمصري القديم (منقرض) ، وفرع تشاد .

وربما كانت فصيلة تشاد الفرعية تشتمل على زهاء مائة لغة توجد معظمها في المناطق الشمالية من نيجيرية والكاميرون . وأشهر لغة في هذه المجموعة هي الهوسا ، ولعلها تأتي بعد اللغة العربية من حيث عدد السكان الذين يتكلمونها ، فهي شائعة الاستعمال بوصفها لغة تجارية دارجة في غرب افريقيا .

وتقابل الأسرة الافروآسيوية بوجه عام اللغات التي يشملها ما يعرف عادة بمصطلح « المجموعة الحامية – السامية » . وكانت يلجأ في الماضي الى استعمال مصطلح « اللغات الحامية » ليشمل جميع الفروع غير السامية ، غير ان هذا المصطلح في الواقع ، لا يمثل كياناً لغوياً حقيقياً ، وقد هجر في التصنيف الحالي نظراً للابسات الخطيرة التي سببها استعماله في علم الانثروبولوجيا الجسمية والثقافة والتاريخ .

وتشكل الأسرة الماكروسودانية مجموعة كبيرة اخرى تحتشد في منطقة خط تقسيم المياه في كونغو – النيل ، وتمتد شرقاً الى اعالي النيل والقسم الشمالي من اقليم البحيرات الكبرى في شرق افريقيا. وتتألف هذه المجموعة من أربعة فروع

هي : السوداني الشرقي ، والسوداني الاوسط ، والكومانا ، والبرتا . ويضم الفرع السوداني الشرقي النوبا ، واللغات النيلية ، وما اصطلح على تسميته باللغات النيلية – الحامية (الماساي ، والباري ، الخ) . ويشتمل الفرع السوداني الاوسط على عدد من اللغات واللهجات تذكر منها لهجات السارا قرب بحيرة تشاد ، ولغة المانجبييتو ، وفصيلة المورو – مادي الفرعية . أما الكومانا فهي لغة الاجزاء الشمالية الشرقية من الحبشة ، بينما يطلق مصطلح « برتا » على عدد صغير من اللغات المتناثرة على الحدود السودانية الحبشية .

وتحتل الاسرة الصحراوية الوسطى منطقة كبيرة شمال بحيرة تشاد وشرقها وقرب البحيرة نفسها ، غير ان كثافة السكان المستقرين في هذه المنطقة قليلة على وجه الاجمال . وتضم هذه الاسرة الفروع التالية : الكانوري ، والتيدا ، والزغاوا .

وتشمل اسرة الكلبيك قبائل الهوتنتوت والفئات السكانية المختلفة من قبائل البوشمن المنتشرة في جنوب غرب افريقيا ، وكذلك اشكال الكلام عند الهاتسا والسنداوي في افريقيا الشرقية في مناطق شمالية بعيدة عن المنطقة الجنوبية الغربية . وهنا ايضا لم تعد نظرية ماينهوف تلقى تأييداً جديداً في الوقت الحاضر ، وهي النظرية القائلة بوجود رابطة بين لغة الهوتنتوت واللغات الحامية . فلغة الهوتنتوت ترتبط ارتباطاً وثيقاً بلغات البوشمن في النارون والآون ، وتدخل في نطاق فرع اوسع بكثير هو فرع الخويسان من المجموعة الكاملة لأسرة الكلبيك .

وبالاضافة الى الاثني عشرة أسرة التي عدناها اعلاه ، هناك لغة الملاجاسي ، وهي احدى لغات الملايو – بولينيزيا ، وينتشر استعمالها في جزيرة مدغشقر . أما الميروييتيك فهي لغة منقرضة من ثقافة الميروي التي تأثرت بالثقافة المصرية

وازدهرت في العهود القديمة في منطقة النيل الابيض والنيل الازرق ، غير أن المعلومات التي توافرت لدينا عنها من الآثار الكتابية المنقوشة ناقصة جداً ، ويبدو انها تشكل لغة مستقلة .

اصل البانتو

يتضح من هذا العرض ان التنوع اللغوي الحالي لا يمكن رده الى اصل واحد ، ويتضح كذلك ان افريقيا كانت مسرحاً لتاريخ معقد من حركات الاستيطان التي امتدت حقبة طويلة جداً . على ان ذلك يجب ان لا يبعث على الاستغراب . فافريقيا ، بناء على البيانات المتوافرة لدينا من علم الحفريات ، كانت من مواطن أشكال الانسان الاول ، وهي تنافس آسيا في احتمال كونها مهد اقدم اشكال الانسان . وان بعض التفاصيل المتعلقة بهذا التطور التاريخي الطويل والتنوع يمكن ، بالطبع ، استخلاصها من تصنيف اللغات الذي اوجزناه في هذا المقال . ومن المشكلات البارزة تقرير الوطن الاصلي لفئة البانتو الكبيرة التي تضم لغات وثيقة الترابط والتي تكاد تحتل الثلث الجنوبي من القارة بأسره . ومن المعروف ان البانتو تنتسب الى الفرع الاوسط من أسرة النيجر - كونغو وان اللغات الاخرى الداخلة في هذا الفرع تستعمل كلها في نيجيرية والكاميرون ، وهاتان الحقيقتان من الاسباب القوية التي تحملنا على الاعتقاد بان هذه المنطقة العامة كانت الوطن الاصلي للبانتو . وبما يلقي ضوءاً أشد على هذه الفرضية ويزيد من احتمال صحتها العلاقة الخاصة بين البانتو ، ضمن نطاق الفئة الوسطى ، وبين لغات التيف ، والباتو ، والندورو ، والبتاري ، والمامبيلا ، والجرأوا . ولما كانت هذه الشعوب جميعاً تعيش في منطقة محدودة - نسبياً - قرب وادي «البنيو» الاوسط ، فان الدلائل تشير بقوة الى ان هذا الاقليم المعين هو نقطة المنشأ التي هاجرت منها قبائل البانتو الى المناطق الاخرى . ويقدر ان هذا المجتمع الاصلي لقبائل البانتو كان لا يزال يتكلم لغة موحدة في عهد يعود الى ما قبل الفين

وخمسة سنة تقريباً^٢ . أما الفرضية القائلة بأن قبائل البانتو انتشرت أولاً في منطقة الغابات المطيرة في الكونغو ، ومن ثم في شرق وجنوب افريقيا في ذلك الزمن الحديث العهد نسبياً ، فهي تتسجم مع البيانات الارخولوجية والحفرية وتوحي بأن الاقوام التي سكنت هذه المنطقة قبل البانتو كانت من فصائل البوشمن والاقزام .

أما الرأي الذي ساد حتى اليوم فهو ان الوطن الاصلي لقبائل البانتو هو منطقة البحيرات الكبرى في شرق افريقيا (وكان لهذا الرأي انصار اقوياء من مثل السير هاري جونستون)^٣ . والحجة التي يتذرع بها انصار هذا الرأي هي ان لغات البانتو في منطقة بحيرات افريقيا الشرقية أكثر بدائية في نوعها من لغات البانتو الاخرى . ويعتقد ان المقصود هنا هو أن التغير الذي تعرضت له هذه اللغات ، قياساً الى لغة البانتو الأم ، كان اقل منه في حالة اللغات الاخرى من الفصيلة نفسها . غير ان الدراسات المقارنة في العلوم اللغوية لا تقر حججاً من هذا النوع . ويتبين عادة ، عند امعان النظر في هذه الفرضيات ، أنه لم تلاحظ الا بعض الاستعمالات القديمة المهجورة التي تستلفت النظر ، بينما أهملت الاستعمالات الجديدة . ويبدو اننا نتوقع ان نجد في مجموعة من اللغات المنحدرة

٢ تتصل الطريقة المستخدمة في التقدير بالعلم الخاص بالترتيب الزمني للغات ، وبحسب هذه الطريقة يجري تقدير تواريخ انفصال اللغات التي تنتمي الى أصل واحد على أساس نسبة المفردات الاساسية المشتركة . وهناك عرض مناسب لهذه النظرية في كتاب :

« The Basis of Glottochronology », Language, XXIX (1953),
113-27. تأليف : R. B. Lees .

٣ راجع كتابه المشهور :

« A Comparative Study of the Bantu and Semi-Bantu Languages », (Oxford: Clarendon Press, 1919-22).

من أصل واحد تغييرات متماثلة في الدرجة تقريباً بالقياس الى اللغة الاصلية الأم .
حتى لو افترضنا ان لغات منطقة البحيرات الكبرى تضم استعمالات قديمة اكثر
من غيرها ، فان ذلك لا يعني ، بأي حال من الاحوال ، ان هذه المنطقة هي
بالضرورة الوطن الأصلي لقبائل البانتو . واذا طبقنا هذه الطريقة في الاستدلال
على اللغات المشتقة من اللغة اللاتينية ، فان ذلك قد يقضي بنا الى القول بان
اللغة اللاتينية قد نشأت في الاصل في جزيرة سردينيا حيث نلاحظ بوضوح
استمرار استعمال بعض المصطلحات القديمة المهجورة . ومن المؤكد ان هذه
الطريقة في الاستدلال لن تقضي الى القول بان اللغة اللاتينية نشأت في الاصل
في روما .

ومن جهة اخرى لا نستطيع ان ننكر قوة الحجة القائمة على أساس المواقع
الجغرافية للغات التي تنحدر من أصل واحد والتي يرتبط بعضها ببعض الآخر
بأوثق العلاقات النشئية . ولعل لنا في اللغة الانجليزية مثلاً مناسباً يساعدنا
على ايضاح هذه النقطة . فاذا لم تتوافر الوثائق التاريخية الكتابية ، كيف يمكن
للمرء ان يقرر ما اذا كانت امريكا الشمالية ، او جنوب افريقيا ، أو استراليا ،
أو الجزر البريطانية ، هي الوطن الأصلي المحتمل للغة الانجليزية ؟ ان اقرب
اللغات صلة الى اللغة الانجليزية هي اللغة الفريزية التي تتكلمها فئة صغيرة من
السكان تمتهن صيد الاسماك على الساحل الهولندي . ويلى هذه في درجة القرابة
المجموعة الجرمانية الموجودة في أوروبا الشمالية . ونضيف الى ذلك ان سائر
لغات الأسرة الهندوأوروبية ، التي تشكل المجموعة الجرمانية فرعاً منها ،
تنتشر في منطقة مجاورة في أوروبا وغرب آسيا . وهكذا نجد ان كل خطوة
من هذه الخطوات ترجح كفة الجزر البريطانية على المناطق الاخرى المحتملة .
وعلى نحو مماثل تشير صلات البانتو اولاً الى منطقة البنيو الوسطى ، ومن ثم
الى المجموعة الوسطى من أسرة النيجر - كونغو في نيجيرية والى الكاميرون ،
واخيراً الى سائر فروع أسرة النيجر - كونغو التي يتمركز توزيعها في غرب
افريقيا ، وليس في شرقها .

ولم تكن نظرية البحيرات الكبرى بشأن منابت البانتو - بحسب رأي بعض انصارها على أقل تقدير - الا مظهراً واحداً من اتجاه عام يرمي في الواقع، في أكثر اشكاله تطرفاً، الى اسناد جميع الاحداث الاصلية في التاريخ الافريقي، الى عوامل حافزة تتصل بغزوات الاجناس البيضاء المتفوقة، سامية كانت ام حامية، والامر الذي احدثه هذه في السكان الزوج الاصلين الذين لم تلعب ثقافتهم، في رأي انصار هذا الاتجاه، الا دوراً سلبياً منفعلاً. وهكذا فان لغات البانتو، بحسب احد آراء انصار هذا الاتجاه، نشأت في منطقة البحيرات الكبرى نتيجة لاحتكاك بين مجموعة الزوج الاصلين الذين كانوا يتكلمون السودانية وبين أحد الشعوب الحامية^٢. فمن الناحية العنصرية، اذن، ترى هذه النظرية ان معظم سكان افريقيا جنوب الصحراء الكبرى ينحدرون، باستثناء فئة صغيرة نسبياً من زوج الغابات في غرب افريقيا، من مزيج من الشعوب ضم العنصرين السامي والحامي بنسب متفاوتة.

أما الجانب اللغوي الذي يقابل هذه النظرية، فقد مثله التوسع الكبير في استعمال المصطلح «حامي» باعتباره مصطلحاً لغوياً. والواقع ان الجانب العنصري من النظرية الحامية تأثر كثيراً باستخدامه في التصنيف اللغوي السابق تاريخياً. ونجد اوسع استعمال لغوي للمصطلح «حامي» في كتابات كارل ماينهوف^٣.

٤ قارن ذلك بالعبارة التالية لكارل ماينهوف التي وردت في الصفحة الثانية من كتابه :

« Die Sprachen (Hamburg: L. & R. Friederichsen, 1912) der Hamiten ».

« يمكن وصف البانتو بأنها لغة مركبة تنحدر من أب حامي وأم زنجية ».

٥ يكثر استعمال هذا المصطلح بوجه خاص في كتابه :

« Die Sprachen der Hamiten ».

فهو يصنف في فئة اللغات الحامية اللغات التالية : الفولاني والهوسا واللغات الأخرى في غرب إفريقيا ، والهوتنتوت في جنوب إفريقيا ، والماساي والناندي ولغات الشعوب الأخرى التي تعنى بالماشية والتي تلتقي إلى ما يسمى فصيلة النيلو - حامية في شرق إفريقيا ، كل هذا بالإضافة إلى اللغات التي اتفق عامة على أنها تنتمي إلى المجموعة الحامية من مثل لغة البربر واللغة المصرية القديمة واللغة الكوشيتية في إفريقيا الشرقية . وهناك كتاب آخرون يتفقون معي في الرأي ويشيرون إلى نقاط الضعف في الحجج التي استند إليها ماينهوف لدعم رأيه القائل بانتماء لغتي الفولاني والهوتنتوت إلى الأسرة الحامية . أما المجموعة النيلو - حامية فلا تزال مثاراً لبعض الجدل ، غير أن الكتاب جميعاً متفقون على أنها ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالمجموعة النيلية ، ويلسجى هذا الرأي مع تصنيفنا لها في الأسرة الماكرو سودانية . إلا أن بعض الكتاب يذهبون إلى أن المجموعة النيلو - حامية هجين لغوي يضم عناصر حامية ^٦ . ومن الناحية الأخرى ، هناك الآن اتفاق عام على أن لغة الهوسا ، وكذلك العديد غيرها من اللغات المتصلة بالنيلو - حامية في مجموعة تشاد ، هي من أعضاء الأسرة الحامية - السامية . ومن الطريف أن نذكر هنا أن هذه اللغات الأخيرة تتكلمها شعوب لا تعنى كثيراً بتربية الماشية ، وهي الوحيدة التي تمتاز بهذه الصفة من بين مجموعة الشعوب التي ارتأى ماينهوف أن يضيفها إلى ما اصطلح على تسميته بالشعوب الحامية ، وما يبعث على الاستغراب أيضاً أن لغات هذه الشعوب هي الوحيدة التي أصاب ماينهوف في ردها إلى أسرة اللغات الحامية .

٦ للاطلاع على الأبحاث الخاصة بما كتب حديثاً عن الجدل الذي دار حول هذا الموضوع ، ننصح بالرجوع إلى كتاب :

« Hamitisch en Nilotisch » (Zaire, III (1957), 264-72).

تأليف : A. E. Meeussen

وأخيراً ، هناك رأي يقول بأن الحامية والسامية فرعان مما يعرف بالاسرة السامية - الحامية ، غير ان هذا الرأي لم يعد يلقي دعماً جدياً . فاذا امعنا النظر في المعطيات المتوافرة ، برزت امامنا صورة نشوئية هي صورة اسرة لغوية فيها خمسة فروع متساوية في الرتبة حيث لا تشكل اللغة السامية الا فرعاً واحداً منها . وهكذا فان المصطلح « حامي » لا يستند الى أي اساس لغوي لانه عبارة عن مصطلح نُسب عُرفاً الى اربعة فروع او خمسة من اسرة لغوية بكاملها . ولهذا السبب اقترحت الاستعاضة عن المصطلح المضلل «الاسرة الحامية - السامية» بمصطلح آخر هو : «الاسرة الافروآسيوية» . وعلى ضوء هذه الاعتبارات ، يمكن القول ان الجوانب العنصرية والتاريخية الثقافية من النظرية الحامية تفتقر الى اساس لغوية .

السمات الخاصة باللغات الافريقية

لا نستطيع اثبات وجود وحدة نهائية نرد اليها جميع اللغات الافريقية ، الا اننا رغم ذلك نجد فيها سمات تميز افريقيا عن بعض المناطق الاخرى من العالم ، ويصدق هذا القول على الواجهة الاخرى للثقافة الافريقية . وقد نشأت هذه السمات من عمليات احتكاك متأخرة جرت بين لغات القارة على نطاق واسع ودامت مدة طويلة . وسندرج ادناه عدداً من المميزات التي تعتبر ممثلة لافريقيا ، ولكن يجب ان ننوه بادىء ذي بدء بأنه ليس في هذه المميزات في الواقع اي مميزات تشترك فيه جميع اللغات الافريقية ، ويكاد يوجد لكل منها نظير مماثل في مناطق تقع خارج القارة الافريقية . غير ان الجمع بين هذه السمات يزود المراقب بدلالة محددة كافية ، بحيث اذا استمع الى احدى هذه اللغات ، فانه قد يستطيع ان يميز بانها افريقية حتى وان لم يشر الى هويتها صراحة .

واذا تناولنا الاصوات أولاً ، تبين لنا ان التكتكة أو «الطقطقة» التي

تتماز بها اسرة الكلبيك لا يوجد لها نظير في أي مكان آخر في العالم . وهناك ميمز آخر وهو اجتماع الصوتين « k » و « p » في « kp » أو « g » و « b » في « gb » (ينشأ الصوت الاول من ملامسة القسم الخلفي من اللسان للهاء الحلق والثاني من التقاء الشفتين) ، وتنتشر هذه الظاهرة في حزام واسع يضم لغات كثيرة مشتقة من اصول مختلفة ويمتد من المحيط الاطلسي غرباً حتى مشارف وادي النيل شرقاً ولا تعرف هذه الاصوات خارج القارة الافريقية الا في منطقة محدودة في ميلانيزيا حيث نجدها في اللغات الميلانيزية وكذلك فيما يسمى بلغات البابوا . ومن المميزات الصوتية الاخرى التي تكثر في افريقيا وتندر في المناطق الاخرى من العالم الاصوات الساكنة الانضغاطية حيث يحدث خفض مزمار الحنجرة تخلقاً في الهواء يعقبه دخول هواء من الخارج . وباستثناء بعض الحالات القليلة ، يمكن القول ان نظم الاصوات الساكنة الافريقية بسيطة ، فهي تخلو من ذلك التنوع في اصوات الهاء الخلفية الذي نجده في اجزاء اخرى من العالم . وكذلك الحال بالنسبة لنظم الاصوات التي تمثلها الحروف المعتلة ، فهي بسيطة وتكاد في الواقع تخلو من الحروف المعتلة المدغمة أو الاصوات المعتلة الخلفية التي تخرج نتيجة لحركات جانبية لا تنطوي على تدوير الشفتين ، اي ما يسمى الاصوات المعتلة الشاذة . هذا وان الحالات التي يلتقي فيها صوكان ساكنان قليلة في العادة ، وهي في الواقع لا تنطوي ابدأ على اجتماع اكثر من صوتين ساكنين في وسط الكلمة أو في أولها . ومن مميزات المقاطع انها تكون مفتوحة ، اي انها تنتهي بحرف معتلة . أما البدء بصوتي « ng » وبمجموعات تلتقي فيها اصوات انفية والفاظ صوتية تسبب انسداد ممر النفس ، من مثل « mb » و « nd » ، فهو ظاهرة شائعة للغاية في اللغات الافريقية ، ولكنها نادرة نسبياً في اجزاء اخرى من العالم .

واخيراً ، يكاد تنغم الصوت يكون ظاهرة عامة في افريقيا كلها باستثناء.

أسرة مهمة ، هي الأسرة الأفروآسيوية . حتى هنا نجد ان لمعظم اعضاء مجموعة تشاد الفرعية ، وربما لكلها ، نظاماً تنغيمية نشأت بتأثير اللغات المجاورة .

وفي علم الصرف ، ينتشر استعمال فئات الاسماء المركبة من مثل الاسماء التي تصدرها انواع معروفة من البادئات في لغة البانتو ، غير ان هذا الاستعمال محصور في مناطق معينة ولا يمكن ان نصفه بأنه عام . ونجد هذه السمة نفسها في لغات سكان استراليا الاصليين وسكان غينيا الجديدة ، ولكن ليس ثمة اوجه شبه معينة بين الحالتين . وفي حالات كثيرة جداً تكون للفعل مجموعة معقدة من المشتقات للتعبير عن افكار معينة كالسببية ، أو الانعكاس ، أو الانفعال ، أو الحركة نحو المتكلم . ومن خصائص هذه الظاهرة ان هذه الافكار يمكن ان تندمج الواحدة مع الاخرى . ولنضرب امثلة من لغة السواحيلي لايضاح مثل هذا النظام : pata (يحصل) ، patana (يعقد اتفاقية - يدل الفعل هنا على فكرة التبادل) ، patanisha (يوحد - يدل الفعل على فكري التبادل والسببية) ، patia (يحصل من أجل شخص ما - يدل شكل الفعل هنا على التطبيق) ، patika (يقبض عليه - الفعل هنا بصيغة المجهول) ، patiliza (يسبب الازعاج لشخص ما - يدل على سببية) ، patilizana (يضايق كل منها الآخر - يدل هنا على السببية والتبادل) ، وهكذا .

وفي ميدان علم دلالة الالفاظ ، هناك استعمالات اصطلاحية او مجازية تنتشر انتشاراً واسعاً في افريقيا ، ولكننا قلما نجدها في مناطق اخرى ، او بالحري قد لا نجدها إطلاقاً . ومن الامثلة على ذلك استعمال اصطلاح واحد للدلالة على « اللحم » وعلى « الحيوان البري » . ويستعمل الفعل الذي يعني في الاصل « أكل » للدلالة ايضاً على المعاني التالية : « فتح البلاد » و « صاد حيواناً أو طائراً » و « مارس العمل الجنسي » . ويعني التعبير « طفل كذا » التصغير ، والتعبير « طفل الشجرة » ثمرها . وينتشر استعمال اجزاء الجسم للدلالة على الموضع (قارن

ذلك باستعمالنا « قلب » باللغة العربية للدلالة على وسط الشيء) ، ومن الامثلة على ذلك في اللغات الافريقية استعمال « بطن » الشيء للدلالة على داخله ، و « رأس » الشيء للدلالة على حرف الجر « على » و « عجز » الشيء للدلالة على اسفله . وكثيراً ما يعبر عن المفهوم « هو نفسه » بالاصطلاح « هو برأسه » . واخيراً ، نورد على سبيل المثال الطريقة النموذجية في التعبير عن المقارنة بين شيئين يختلفان في احدى الصفات : « س يفوق ص في الحجم » أو « س كبير ، وهو يفوق ص » ويعني ذلك « س أكبر من ص » .

المناطق اللغوية في افريقيا

يلاحظ ان الاقسام المختلفة من القارة الافريقية تتفاوت في مدى اشتراكها في الخصائص الشائعة التي ذكرناها اعلاه . فهناك منطقة وسطى واسعة حيث نجد كل هذه الخصائص في معظم اللغات . وتتألف هذه المنطقة الواقعة في قلب القارة ، في المقام الاول ، من لغات النيجر - كونغو ، والسونجهاي ، والفرع السوداني الاوسط من الاسرة الماكرو سودانية ، والى حد ما من فرع تشاد من الاسرة الافروآسيوية .

ومن الممكن الآن ، بصورة تقريبية ، تحديد مناطق اخرى تحتل مكاناً وسطاً ، بمعنى انها تشترك في بعض هذه الخصائص ، وليس في كلها . وبالإضافة الى اشتراك هذه المناطق اشتراكاً ناقصاً في اكثر الخصائص الافريقية انتشاراً ، نرى ان كلا منها تعكس ظواهر خاصة نشأت من عمليات احتكاك لغوية داخل المنطقة نفسها . ومن المناطق الواسعة التي يمكن وصفها بانها تحتل مكاناً وسطاً ذلك الجزء من جنوب غرب افريقيا الذي يتكلم لغة الخويسان . وهناك منطقة اخرى مماثلة وواضحة المعالم ، وهذه تكاد تشمل كل بلاد الحبشة ومختلف مناطق الصومال . وتنحدر اللغات في هذه المنطقة من اصول متغايرة ، فهي تضم

الكوشيتية ، والحبشية السامية ، والكومانا ، والباريا ، مع العلم بأن اللغتين الاخيرتين عضوان في فروع مختلفة من الاسرة الماكروسودانية . وتمتاز هذه المنطقة بوجود نظم للاصوات الساكنة معقدة نسبياً ، وباستعمال اصوات صادرة من مزمار الحنجرة ، وبانعدام التنغيم ، وباتباع ترتيب في الكلمات يكون فيه العامل المؤثر لاحقاً للعامل المتأثر ، وباستعمال مقاطع مغلقة ، واخيراً باستعمال بعض الاصطلاحات المميزة . ونستطيع ان نميز منطقة ثالثة مماثلة ، ولكن معالمها اقل وضوحاً من المنطقة السابقة . وتقع هذه المنطقة الثالثة في القسم الشمالي من شرق افريقيا ووادي النيل ، وهي تضم اللغات النيلية ، ولغات البحيرات الكبرى ، ولغات الديدنجا والمورلي (وتنتهي هذه كلها الى المجموعة السودانية الشرقية) ، ومجموعة المورو - مادي من الفرع السوداني الاوسط الذي ينتمي الى الاسرة الماكروسودانية .

واذا اتجهنا شمالاً الى ما وراء خط تقسيم مياه نيل - كونغو ، وجدنا سلسلة كاملة من اللغات التي تختلف اختلافاً شديداً عن اللغات التي تنتشر جنوب هذا الخط . وتحتل هذه السلسلة منطقة تبدأ من بحيرة تشاد غرباً وتمتد شرقاً حتى تشمل السودان الشرقي بأكمله ، وهي تضم اللغات الصحراوية الوسطى كالمايان والفور والداجو والميراريت ، وكذلك اللغات النوبية في الفرع السوداني الشرقي من الاسرة الماكروسودانية . ومن المميزات اللغوية لهذه المنطقة استعمال تراكيب جمليّة كاملة تفصلها نقاط وقف ، واستعمال صيغة الفاعل او المفعول لاثبات العلاقة بين جزئين غير متكافئين في الجملة بصورة تعيد الى الازهان تركيباً مماثلاً في اللغة اللاتينية الكلاسيكية ، ووجود حالات اعراب مختلفة للاسم مع العلم بأن الصفة هنا لا تتبع الموصوف في احوال الاعراب ، واخيراً تمتاز هذه المنطقة اللغوية بأنها تفتقر الى نظم تصنيفية للاسماء .

ويجب التوكيد هنا ان تصنيف هذه اللغات في مناطق لغوية ليس نهائياً ،

وانه بحاجة الى المزيد من الاستقصاء والدراسة والدعم بالوثائق . وهناك شبه عام واضح بين هذا التصنيف وبين التصنيف القياسي الذي وضعه هيرسكوفتز للمناطق الثقافية . فالمنطقة اللغوية الوسطى ، او ما أسميناها قلب القارة ، تقابل على وجه التقريب منطقة الساحل الممتد من الكونغو الى غينيا ، مع العلم بأن المنطقة اللغوية اوسع قليلاً من المنطقة الثقافية ، اذ تضم على وجه الخصوص الجزء الاكبر من منطقة الموائى الشرقية . ويمكن اعتبار منطقة خويسان مناظرة لمنطقتي البوشمن والهوتنتوت . أما منطقة الحبشة التي اشرنا اليها بإيجاز فتقابل في الواقع منطقة القرن الافريقي الشرقي . وأما الاقليم الذي يشتمل على اللغات النيلية ولغات البحيرات العظمى والديدنجا والمورو — مادي فيحتضن القسم الشمالي من منطقة الموائى الشرقية . وهناك تطابق بين مجموعة اللغات التي تنتشر عبر افريقيا شرق بحيرة تشاد وبين المنطقة السودانية الشرقية . واخيراً نأتي الى المنطقة الشمالية التي تتكلم العربية والبربرية ، وهذه يمكن قسمها الى قسمين رغم وجود تشابه كبير بينهما . ففي القسم الغربي الذي يبدأ من الحدود المصرية الليبية تقريباً نجد ان اللهجات العربية تشترك في الكثير من الخصائص التي اكتسبتها نتيجة احتكاكها بلغة البربر ، وفي الوقت نفسه نجد ان لغة البربر بدورها تحتوي على عدد كبير من المفردات المستعارة من اللغة العربية وعلى بعض الاصوات التي دخلتها نتيجة للاثر العربي . ويقابل هذان القسمان على وجه التقريب المنطقة المصرية بحسب تصنيف هيرسكوفتز وكذلك منطقة افريقيا الشمالية التي تركت دون تسمية خاصة .

أثر الاوروبيين في اللغات الافريقية

ذكرنا ان اللغات الافريقية تشترك في بعض الخصائص الاساسية الكامنة وراء التعقيد الذي يكتنف نشأتها ، ثم اشرنا الى انها قد تختلف من منطقة الى اخرى وانها تنسجم بوجه عام مع الجوانب الاخرى من الثقافة الافريقية .

ونضيف هنا أن الاثر الاسلامي الذي استمر يلعب دوره مدة طويلة من غير انقطاع قد صاغ ، الى حد كبير ، انماط الحياة عند الشعوب الزنجية في السودان باسره وفي الكثير من أجزاء افريقيا الشرقية حتى انه تغلغل في جهات اخرى تقع جنوب هذه المناطق ، وقد انعكس هذا الاثر في انتشار كلمات مستعارة كثيرة من أصل عربي حتى بين الشعوب غير الاسلامية . والسؤال الذي نطرحه الآن هو : كيف انعكس اثر الاوروبيين الذين احتكوا بالافريقيين في القرون الاخيرة وحدثوا تغييراً في الكثير من اوجه الحياة الافريقية ، كيف انعكس اثرهم في اللغة ؟ هناك ما يحملنا على الحكم بأن اثر الاوروبيين في الحياة اللغوية لافريقيا كان ، على الأرجح ، صغيراً نسبياً اذا ما قورن بأثر اللغة العربية . ولعل اللغة توضح أكثر من غيرها ظاهرة الاستمرار الاساسية في الثقافة الافريقية رغم التغييرات الشديدة التي طرأت في مجالات اخرى .

لقد نتج عن الاحتكاك بالاوروبيين استيطان فئات سكانية كبيرة تتكلم الانجليزية والهولندية في جنوب افريقيا ، وكذلك استيطان جاليات اخرى تتكلم لغات اوروبية في امكنة اخرى من افريقيا ، غير ان هذه اصغر بكثير من الجاليات التي استوطنت جنوب افريقيا ، وهي احياناً تكاد لا تستحق الذكر . ونتج عن اعادة توطين الزوج المسترقين ان تأثر استعمال اللغة الانجليزية بشكلها القياسي المعتمد في مناطق المدن في ليبيريا ، وبشكلها الخلامي في مناطق المدن في سيراليون . وقد اقتبس الافريقيون عدداً قليلاً من الكلمات ، اغلبها من أصل برتغالي ، كان الاوروبيون قد حملوها معهم الى افريقيا في عهود سابقة من مثل نبات الكسافا من امريكا الجنوبية والخنزير الاليف في المناطق الساحلية (وقد عرف هذا الحيوان في عهود اقدم في مناطق اخرى من افريقيا) . وفي عهود احدث اقتبست كلمات من اللغات الاوروبية ، ولا سيما من اللغتين الانجليزية والفرنسية ، للدلالة على استعمالات حديثة من مثل الكلمات المستعارة التالية في لغة الهوسا : « kantini » للدلالة على « مخزن » ، « kwano » للدلالة على « علبة » ، و « sati » للدلالة على « أجور » ، وهذه الكلمة الاخيرة

مشتقة من كلمة « Saturday » أي يوم السبت ، وهو اليوم الذي كان يخصص لدفع أجور العمال . وهناك مصطلحات مستعارة كثيرة استوردتها اللغات الافريقية في المدة الاخيرة ، ولكن استعمالها لم يثبت بعد ، والمستقبل وحده هو الذي سيقدر ما اذا كانت هذه المصطلحات سيستمر استعمالها او سيستعاض عنها بتعابير وطنية محلية . وتشكل الكلمات التي استعيرت حديثاً من اصول اوروبية ميداناً طريفاً جداً للدراسة ، ولكن لم تبذل حتى الآن محاولات جدية للخوض في هذا الميدان واستقصاء ابعاده .

وبالإضافة الى ما تقدم ، استعملت اللغات الاوروبية وسيلةً عامة للتفاهم ، ولا سيما في أوساط الافريقين المتعلمين الذين ينتمون الى اسس قبلية مختلفة ، كما استعملت كلغات لتدريس المواضيع المختلفة ، ولا سيما في مراحل الدراسة العليا . ومما يكن من أمر ، يمكن القول ان اللغات الاوروبية في افريقيا تفتقر في جميع هذه الحالات ، باستثناء الاشكال الخلاسية التي تقدم ذكرها ، الى القاعدة التي توفرها فئة سكانية كبيرة تتكلم لغتها الاصلية . ويحدر بنا في هذا المقام ان نشير الى نقطة اخرى . صحيح ان اللغات الاوروبية ، وبخاصة اللغتين الفرنسية والانجليزية ، استُخدمت وسيلةً لتحقيق اتصال اوسع ، الا انها في الوقت نفسه كانت ، الى حد ما ، حاجزاً اعاق التفاهم بين الافريقين انفسهم . فالافريقون الذين تعلموا اللغة الانجليزية اكتسبوا قيماً ثقافية تختلف عن تلك التي اكتسبها اولئك الذين تعلموا اللغة الفرنسية .

ويمكن ايجاز جملة الاثر اللغوي المباشر للاحتكاك الاوروبي بما يلي : استيطان عدد قليل من الجاليات الاوروبية المنشأ التي تتكلم لغات غير افريقية ، واستعمال اللغات الاوروبية لغات عامة للتفاهم ، ودخول عدد من الكلمات المستعارة التي لم تشكل الا جزءاً ثانوياً جداً من مجموعة المفردات في أية لغة افريقية تعرضت لهذا التأثير . أما أثر اللغات الاوروبية في التراكيب النحوية

والصرفية في اللغات الافريقية ، فلا وجود له في الواقع ، وهذا ما تشير اليه الدلائل التي توافرت حتى الآن . ومن جهة اخرى كان الاثر غير المباشر اكثر اهمية من الاثر المباشر . ان التباين بين اللغات انعكاس للاوضاع العامة لوسائل الاتصال . وقبل اشتداد الاحتكاك بالاوروبيين ، كانت تظهر من آن لآخر حالات تقتشر فيها لغات مفردة في مناطق واسعة نتيجة للتوسع السياسي او استجابة لحاجات اقتصادية . ومن الامثلة على ذلك الانتشار الواسع الذي حققته لغة المالينكي بلهجاتها المتنوعة في افريقية الغربية الفرنسية ، ومن المؤكد ان هذا الانتشار كان مرتبطاً بقيام امبراطورية الماندينجو الواسعة في هذا الاقليم في العصور الوسطى . وكذلك الحال بالنسبة للغة الهوسا ، فان انتشارها باعتبارها لغة ثانية الى ما وراء حدودها الاصلية كان نتيجة الاستجابة للحاجات التجارية المتزايدة للسكان الاصليين في هذا القطاع من السودان الغربي .

وكان من الآثار الرئيسية للنشاط الاستعماري الاوروبي توسيع سبل الاتصال نتيجة لالغاء الرق والقضاء على الحروب القبلية الداخلية وتطوير الطرق والسكك الحديدية ووسائل النقل الاخرى . وقد رافق ذلك ازدياد تنقل الافراد ، وبالتالي انتعاش التجارة ، وقيام نظم تربوية وادارية حديثة ، ونشوء الحاجة الى وحدة ثقافية تنسجم مع متطلبات الحركات القومية الحديثة ، وهذه كلها عوامل تتطلب حظاً من الوحدة اللغوية اوفر مما وجد في العهود التي سبقت اشتداد الاحتكاك بالاوروبيين . اما الاستجابة لهذه الاوضاع المتغيرة ، فقد انعكست في تطوير استخدام بعض اللغات الحديثة لتكون وسائل عامة للتفاهم ، في ازدياد انتشار بعض اللغات القديمة ، وكذلك في الاضمحلال التدريجي لبعض اللغات التي تتكلمها جاليات صغيرة . غير ان عملية التكيف هذه لا بد من أن تكون بطيئة ، اذ ان الشعوب لا تتخلى عن لغاتها في مدة وجيزة . فهناك صلات عاطفية تجعل الناس يتعلقون بلغاتهم الاصلية ، ولا بد ، في العادة ، من أن يستمر جيل واحد على الاقل في استعمال لغتين في آن واحد . وهكذا كان دوام

اللغة الاصلية ، حتى الآن ، يمثل القاعدة الدارجة حتى بالنسبة للغات التي
تتكلمها جاليات صغيرة، ولا يمكن وصف هذه الظاهرة بأنها خروج عن المؤلف.
أما اثر الحركات القومية وحاجات التطور الاداري والتربوي، فلا بد له، في نهاية
المطاف ، من أن يلعب دوراً كبيراً في تبسيط الوضع الحالي المعقد للغات
الافريقية ، الذي يمثل بدوره نتاج اوضاع ثقافية اخرى ، غير ان تحقق مثل
هذه التغييرات سيستغرق وقتاً طويلاً ، وان تغييرات كهذه، وكذلك التوحيد
القياسي للاشكال الكتابية في الكثير من اللغات التي لا تزال غير مكتوبة ،
تعتبر ، في نهاية الأمر ، أهم بكثير من الاثر المباشر للاحتكاك الاوروبي في
التطور اللغوي الافريقي الذي ينبض بالقوة والحياة .

جوستين م. كوردول

منذ أكثر من خمسين عاماً والصفات الجمالية لأشكال الفن الأفريقي الموجودة في المتاحف والمجموعات الخاصة تلهب خيال الفنانين والطلاب وهواة جمع العاديات . غير أنه لا يزال من العسير على الأفراد المهتمين بهذا الموضوع أن يعثروا على معلومات عن مبتدعي هذه الآثار الفنية أو أن يتعرفوا إلى الأسس الثقافية التي تساعدهم على التعمق في فهمها . ويهدف هذا الكتاب إلى استعراض المواد التي عرفها علماء الحفريات الأثرية وعلماء الأجناس البشرية والتي لا يجدها القارئ مجتمعة في أي مؤلف واحد عن الفنون الأفريقية ، سواء أكانت عامة في طبيعتها أم كانت تتناول التماثيل والصور فقط . وسنتناول بالبحث أشكال الفنون الأفريقية في عهد ما قبل التاريخ والعهد السابق للاستعمار والعهد الحديث ، وسندرس هذه الأشكال بالنسبة للوضع الذي تحتله في إطار الثقافة الأفريقية ، وكذلك بالنسبة لقوى التغير الدينامية كما تعبر عنها قدرة أصحابها الابتكارية .

عهد ما قبل التاريخ

من أشهر الأشكال الفنية الأفريقية المعروفة التي تعود إلى عهد ما قبل

التاريخ الرسوم والصور الملونة التي رسمت على الصخور في جنوب افريقيا وروديسيا ، وكذلك في شمال افريقيا . وتتمايز هذه الصور بانها تنبض بالقوة والحياة وانها تصور اشخاصاً ينتمون الى ثقافات مختلفة ونماذج من الحيوانات التي تمرح في سهول الحشائش والاعشاب وفي المناطق المجاورة للصحراء . وقد رسمت هذه الصور بالمغرة والتراب الاحمر والفحم النباتي والصلصال الابيض ، ولا تزال الوانها زاهية كما لو كانت حديثة العهد . وبما يبعث على الدهشة ان المشاهد التي تصور الصيد والقتال توحى بالكثير من الحركة والعمل . وفي بعض الحالات يمكن تعيين الزمن النسبي لهذه الصور ، ولا سيما في حالة بعض صور الحيوانات التي رسمت فوقها صور اخرى تمثل البانتو والأوروبيين .

ولم يبق من هذه الصور والرسوم الا تلك التي كانت قد رسمت على سطوح صخرية تحميها رؤوس نائثة متدلية ، فلم تستطع الرمال والامطار ان تطمس معالمها . وبالإضافة الى هذه الرسوم والصور ، تشتمل الفنون الافريقية في عهد ما قبل التاريخ على اشغال حجرية ومعدنية وأشكال صنعت من الطفال الحراري ، وقد عمرت هذه حتى يومنا هذا لأن الامطار والحشرات لم تستطع ان تعمل فيها يد التخريب . وتؤلف الاشكال الحجرية التي اكتشفها العلماء الارخولوجيون البريطانيون والفرنسيون في افريقيا الغربية اكبر مجموعة من هذا النوع من الفنون الافريقية القديمة . وحتى الآن لم يتوافر لدينا الا النزر اليسير جداً من المعلومات عن الثقافات التي انتجت الاشكال الصغيرة الخشنة التي نحتت من الحجر لتمثل رؤوساً بشرية ، وقد وجدت هذه الاشكال في منطقة واسعة تمتد من دكار حتى بحيرة تشاد ، ومن السودان حتى ساحل غينية . ويرى البعض أن لهذه الرؤوس علاقة بالملئات من الاشكال الحجرية الغامضة التي وجدت في اجمة مقدسة قرب ايسي في مقاطعة ايلورين في جنوب غرب نيجيرية . ويتراوح حجم هذه الاشكال من ثلث الى نصف الحجم الطبيعي للرأس البشري ، وهي تمثل مزيجاً من الطبيعة ومن التصميم المتناسب الاتباعي ، وهذه ظاهرة

لا تزال شائعة في الاشكال التقليدية المعاصرة التي نجدها في هذه المنطقة من افريقيا الغربية . ونحن لا نعرف شيئاً عن اصول هذه الاشكال ، وهي تقف اليوم شاهداً صامتاً على شعب قديم نجح في تطوير اشكاله الفنية واصطناع اساليب معينة في اشغاله اليدوية ، شعب يبدو انه ينحدر كله من أصل افريقي لأن انتاجه الفني لا يصور الا ملامح زنجية .

ومن اغرب الاشكال الفنية القديمة المصنوعة من التراكوتا (الطين النضيج) الرؤوس المصممة تصميماً طبيعياً التي اثار اكتشافها في جوس (Jos) وايفي (Ife) في نيجيرية ضجة كبيرة حولها . فقد اكتشفت في مناجم القصدير في جوس رؤوس صغيرة مصنوعة من التراكوتا ، وقبل ذلك كانت قد اكتشفت في ايبي رؤوس اكثر تشديداً في اسلوبها وتصميمها من رؤوس جوس ، غير ان الشبه بين اشكال المنطقتين كبير جداً حتى ان بعض الباحثين تكهنوا بان النوعين ينتميان فعلاً الى نمط دارج مشترك ، وان كانا يعودان الى عصرين مختلفين . فاما مكتشفات جوس ، التي تنسب الآن لثقافة النوك (Nok) ، فيقدر عمرها ، بحسب تحليل الراديوكربون ، بحوالي ثلاثة آلاف سنة (بين ٢٠٠٠ ق.م. و ٢٠٠ ب.م. ، ومن المرجح جداً انها تعود الى عام ٩٠٠ ق.م.) . أما الرؤوس وانصاف الاشكال التي عثر عليها في ايبي ، فيحتمل انها اقدم من اشكال جوس بالف سنة ١ . وتمتد اشكال التراكوتا حتى منطقة بحيرة تشاد حيث اكتشف العلماء الارخولوجيون الفرنسيون ما يبدو انه يمثل ثقافة قديمة بمائلة لجأت الى بناء المدن المسورة والى صنع اشياء كثيرة من قوالب طينية .

١ E. W. Barenson, E. F. Deevey, and L. J. Gralenski, « Yale Natural Radiocarbon Measurements III », Science, CXXVI (1957), 916.

وتمتاز هذه الاشكال الفنية المصنوعة من التراكوتا بمسحتها الطبيعية ، وهي تتفاوت في درجة النجاح الذي حققته ، وتمثل ما يبدو انه تطور تدريجي نحو اتقان الاسلوب ، وربما تحقق ذلك على يد فئة من الفنانين الاختصاصيين . وتجنح الرؤوس الاولى الى البساطة ، ولها وجوه محززة ، اما الرؤوس المتأخرة من مثل التي وجدت في ايفي فهي اكثر تفصيلاً واتقاناً . وهناك رأس من ثقافة « النوك » له وجه يبين تقدماً في الاسلوب مع الاعتناء بوجه خاص بتزيين الشعر . وتضم المنتوجات الخزفية التي صمدت لعاديات الزمن اوعية استعملت حيناً من الدهر في عرافة الايفا (Ifa) عند قبائل احدث عهداً تنتمي الى شعب اليوروبا . وقد صمدت الاواني الخزفية الاولى لتحمل اشكالاً بارزة ، وهي تصور زواحف وحيوانات صغيرة مختلفة تعمل رسلاً لالهة اليوروبا . ويتحدث فروبينوس (Frobenius) عن قطع من الطوب الناري زينت وجوهها بأشكال مجوفة ، وقد وجدت هذه القطع على قصر ايفي الذي ربما ظل قائماً لعدة قرون ، ويوحى وصفه بوجود علاقة بين هذه القطع وبين تصميات الاشكال المجوفة المصنوعة من الطين التي وجدت على الجدران المحيطة بالابواب في القصور والباحات الخاصة في بنين (Benin) وداهومي . وهناك رؤوس صنعت من التراكوتا في عهد مبكر وصمدت وفق اسلوب معين ، وهي لا تزال ماثلة على محاريب الاسلاف الخاصة بالاعضاء المنتسبين لحي العاملين في الصناعات النحاسية في مدينة بنين . وتفسير ذلك هو ان اسلاف الملك فقط كان يسمح بتصويرهم في اشكال من الرؤوس الكثيرة المصنوعة من النحاس الاصفر او البرونز ، أما في حالة الاعضاء المنتسبين رسمياً للنقابة والذين تزوجوا من بنات الملك فكان يسمح لهم بإنتاج رؤوس من الحجم الطبيعي تصنع من التراكوتا لتمثلهم بعد وفاتهم .

تطور الاشغال الفنية المعدنية

يبدو ان الحديد قد حل محل الحجر المصقول في وقت مبكر جداً في

افريقيا ، وذلك في صنع القدوم والمعزقة والسكين والرمح . أما استعمال الادوات الحجرية ، فلا يمكن تقصيه في التاريخ المأثور اذ يخرج عن نطاق الاشياء التي تعيها ذاكرة السكان الحاليين ، وان كانت هنالك اساطير عند شعوب الخويسان تتحدث عن استعمالها في العهود التي سبقت مجيء البانتو . واذا حدث ان صنعت اشكال فنية من الحديد في أي مكان في افريقيا القديمة ، فليس من المنتظر ان يظل منها شيء لأن الحديد في المناطق الاستوائية والمدارية لا يظل على حالة مدة طويلة بعد تعرضه للتأكسد ما لم تبذل محاولات متعمدة لوقايته او يلجأ مراراً الى استعمال زيت النخيل .

ومها يكن من أمر ، فانتا نجد عند سكان بنين رايات حديدية محكمة الصنع تمثل اله الطب اوسين (Osain) ، ويقال ان بعضها يعود الى عهد قديم جداً . وقد صنعت هذه الرايات من الحديد المطاوع ، ويبلغ طولها طول الرجل ، وتتفرع منها عند الرأس أذرع كثيرة يعلو كلا منها رمز يشير الى حاجات الانسان وقواه . وقد استعمل سكان البيني ايضاً حاملات مصابيح صنعت من الحديد المطاوع في شكل سلال ، بعضها كبير يبلغ قطره ١٦ بوصة ، وصنعوا كذلك ولائح حديدية وضعوها في أعين الرؤوس التي نحتت من الخشب وجباهاها (أوهوم الايو uhum elao) . ووضعت هذه على محاريب العائلات لترمز الى زعمائها التقليديين . وقد وجدت اقدم اللائح الحديدية المعروفة على حجر كبير في ايفي ، غير ان ما تنامي الينا من التاريخ المروي لا يساعدنا على تقصي اصل هذا الاثر . وتؤلف هذه اللائح نمطاً في شكل خط مستقيم ، ولذا وصفت بانها تمثل نوعاً من السجل وليس مجرد زخرفة فنية . وقد اكتشفت اشكال حديدية احدث عهداً من هذه اللائح ، وهي اشكال ترمز الى ذكور من قبائل اليوروبا وترتبط باوجون (Ogun) ، اله الحديد والحرب ، وتمتطي بعض هذه الاشكال ظهور الجياد وتحمل على رؤوسها صحوناً دائرية قليلة العمق ، مما يشير الى انها استعملت كمصابيح .

اما الاشكال الفنية الحديدية التي صنعت في داهومي فهي احدث عهداً من جميع الاشكال السابقة ، اذ يقدر ان عمر بعضها لا يزيد على قرنين . وقد تناولنا هذه الاشكال بالبحث هنا لانها رائدة تقليد فني هام في ثقافة داهومي . وكانت احد الاساليب المستعملة تحت اشكال كبيرة من الخشب وتصفيحها بالواح من الحديد المطاوع لتمثل طيوراً وحيوانات ترمز الى عائلات العشيرة الملكية . وفي احدى الحالات كان الطائر الخشي يغطى بالواح رقيقة من النحاس الاصفر وترفق به اجنحة مصنوعة من الحديد المطاوع . وثمة اسلوب اكثر زخرفة واتقاناً نجده في راية صنعت من الحديد المطاوع ونصبت على مزار احد الاعضاء الذكور في العشيرة الملكية . وكان هذا العضو يحتل منزلة عالية ، فقد اصبح حاكم منطقة تحت اشراف الملك او ربما كان ابن الملك نفسه . وتظهر هذه الراية في شكل قضيب حديدي مستقيم يبلغ طوله اربعة اقدام او خمسة ، ولها قاعدة مستلثة لينهل غرسها في الارض ، وتعلوها منصة مستديرة صغيرة تحيط بها حلقات متدلية من الحديد والنحاس الاصفر . وتنتصب على هذه المنصة الصغيرة رموز من الحديد المطاوع او النحاس الاصفر تصور أشكالاً من مثل الحيوانات والنباتات التي توحى مصطلحاتها العامة بانماط نغمية شبيهة باسماء الرجل وعائلته . وكانت النواقيس المستعملة في الطقوس والاحتفالات الرسمية ، ولا تزال ، تصنع في أشكال متقنة تكثر فيها الزخارف التفصيلية على غير العادة ، وهي شائعة الاستعمال في افريقيا الغربية والوسطى وتستخدم كأدوات موسيقية في الفرق الموسيقية التي تفرع الطبول . وهناك طراز قديم من هذه الادوات الموسيقية تحتوي على ما لا يقل عن ثلاثة نواقيس يصل بينها شكل انساني من نمط معين دارج الاستعمال .

ويبدو ان معادن النحاس والفضة والذهب قد بدىء باستعمالها في افريقيا في عهد مبكر ، اذ من السهل نسبياً استخلاص هذه المعادن كلها من الخامات على درجة حرارة منخفضة ، ومن السهل كذلك اخراجها في اشكال نقية . غير ان

روايات الاساطير عن نشأة هذه المعادن واستعمالها غامضة مبهمه . وذكر دابر (Dapper) ان العوام في بنين استعملوا ادوات الزينة النحاسية في شكل اساور وخلاخيل في اواخر القرن السابع عشر ، ولكن يبدو ان هذه الادوات قد اختفت بعد ادخال النحاس الاصفر الاصلد عن طريق التجارة الاوروبية . اما سائر اجزاء افريقيا جنوب الصحراء الكبرى فيبدو انها توصلت الى معرفة النحاس عن طريق التجارة او الصهر الفعلي ، غير ان جواً من التكهن والتخمين لا يزال يكتنف طريقة انتشار هذا المعدن ومدى استعماله . ويظهر ان هذه المعادن قد لاقت اكبر رواج لها في مملكة غانا القديمة في السودان الغربي حيث استعملت في اشغال الريبومي (Repoussé) على شعارات السلطة ، ونعني « بالريبومي » طرق الصفائح المعدنية من الخلف لاحداث اشكال نافرة على الوجه . وكذلك شاع استعمال هذه المعادن عند قبيلة الاشانتي ، التي تشير اوزانها الذهبية الى البدء بوزن التبر في عهد مبكر . وتتحدث روايات المسافرين والتواريخ المأثورة عن قبيلة الاشانتي عن الواح رقيقة من الذهب استعملت لتصفيح الكرسي الملكي وكذلك عن حلي ذهبية تزين بها اعضاء العائلة المالكة . وهناك « اقنعة » صغيرة من الذهب ربما استعملت كحلي متدلّية وطبق عليها اسلوب الوصل باسلاك ذهبية ، كما هي الحال في معظم الحلي الذهبية ، وتظهر هذه الاقنعة في شكل وجه بشري او رأس كبش ناطح . وقد اكتشف العرب ان الذهب كان دارج الاستعمال في منطقة الساحل الشرقي ، اي في ما يعرف اليوم بموزمبيق ، فارغموا الافريقين على ان يرشدوهم الى مناجمهم الصغيرة ، ثم جرى توسيع هذه المناجم التي استغلت بضعة قرون لتزود جزءاً كبيراً من العالم الاسلامي آنئذ بثروته الذهبية . ولا يعرف شيء عن الاشكال التي صنعها الافريقيون من هذا الذهب في ذلك الوقت .

وساد الاعتقاد مدة طويلة ان البرونز لم يستعمل الا في اوزان الذهب عند قبيلة الاشانتي وفي الكنوز الفنية في بنين ، غير ان الاكتشافات التي جرت منذ

عام ١٩٣٥ اعطتنا صورة اوفى عن استعمال هذه الوسيلة في افريقيا جنوب الصحراء الكبرى، وان كان يبدو ان هذا الاستعمال قد تركز في جنوب نيجيرية، اذ لا توجد الا تقارير متفرقة تشير الى استعمال البرونز في الغرب عند قبيلة الاشانتي والمناطق الاخرى المجاورة . ولا بد من الاشارة هنا الى انه لم تجر تحليلات فلزية كافية على جميع الاشكال الفنية التي يبدو انها برونزية ، ويتضح ذلك عند النظر الى الاغشية الرقيقة التي تقترن عادة بالبرونز . والواقع ان السبائك التي انتجها الافريقيون بطريقة الصهر في الازمنة القديمة كانت من النحاس والزنك - اي سبائك النحاس الاصفر - ومن النحاس والقصدير - اي سبائك البرونز - مع العلم بان نسبة الزنك والقصدير ، كما يبدو ، كانت تختلف تبعاً لاختلاف المناطق وطرائق الصهر^٢ .

٢ كي تتجنب الالتباس - عند الحديث عن الصب بطريقة القوالب الشمعية المعروفة باسم «الشمع الضائع» (cire-perdue) وهي الطريقة التي استعملت فيها هذه المعادن - سنعز النحاس الاصفر والبرونز الافريقيين عن النحاس الاصفر الاوربي الذي ادخله البرتغاليون الى المنطقة الساحلية في افريقيا الغربية في زمن مبكر يعود الى الربع الاخير من القرن الخامس عشر . وحيثما استعملت طريقة الصب في قوالب ، كانت الاشكال التي انتجت بهذه الطريقة تخصص لاستعمال الطبقة الحاكمة او تكرس لآلهة معينة . وقد اقبل الافريقيون بحماسة على النحاس الاصفر الاوربي ، غير ان استعماله ظل خاضعاً لاشراف الطبقة الحاكمة التي ، في حالة قبائل اليوروبا والبيني ، اجازت استعماله في اوساط النبلاء واعضاء بعض النظم الدينية ، بينما سمح للعاملين في صب النحاس الاصفر ببيع عدد محدود من الاساور والخلاخيل للعوام . وقد اكتشف العلماء الارخولوجيون الفرانسيون مصانع لصهر المعادن على طرق القوافل القديمة ، ويشير ذلك ، على ما يبدو ، الى ان السبائك الافريقية من البرونز او النحاس الاصفر كانت تصب في كتل اولية معدة للتشكيل ثمهداً لشحنها الى المناطق الجنوبية حيث كان صناع مهرة يتولون امرها ويعالجونها بطريقة القوالب الشمعية .

وقد انتشر استعمال الصب بطريقة القوالب الشمعية - وهي الطريقة المعروفة بمصطلح « الشمع الضائع » - في المناطق الغربية حتى بلغ ما يعرف اليوم بدولة ليبيريا حيث صنعت بهذه الطريقة اشكال صغيرة وسواعد وأوعية مختلفة . أما عند قبيلة الاشانتي فكان النحاس الاصفر او البرونز أشيع المعادن استعمالاً في صنع أوزان صغيرة من الذهب وفق تصاميم دقيقة ، وكذلك في صنع أقنعة صغيرة من النحاس العادي والنحاس الاصفر وجرار مزخرفة من النحاس الاصفر (kuduos) يرجح انها أعدت خصيصاً لحفظ التبر . وتمثل اوزان الذهب نماذج أقل تهذيباً ودقة في أسلويا ونوعها من الاشكال البشرية والحيوانية والتصميمات الهندسية واشغال الصور المصغرة ، ولكن ذلك قد يعود الى صغر حجومها والى بساطة الطريقة المتبعة في الصب . ويبدو انه استعملت طريقة أكثر تعقيداً في الصب في حالة القطع الكبيرة كتلك التي تمثل أحد الزعماء وهو محمول في أرجوحة ومحاط بجميع افراد حاشيته ، مع العلم بأن حتى هذا الشكل المركب لم يزد طوله على خمس بوصات عند القاعدة ولم يزد ارتفاعه على بوصتين ونصف البوصة .

هذا وان الاشكال المصنوعة من البرونز او النحاس الاصفر في يوروبا وبنين ونوبي تستهوي الاذواق الاوروبية والأمريكية أكثر من الاشكال المصبوبة عند قبيلة الاشانتي في المنطقة الغربية . أما الاشكال التي انتجت في الاصل في يوروبا فتمثلها الرؤوس البشرية التي اكتشفت في ايفي ، وهي واقعية ومن الحجم الطبيعي ، ويمثلها كذلك قناع اوبالوفون (Obalufon) وتمثال صغير لجذع انسان يكتسي زي الاوني (Oni) في ايفي . وهناك مجموعة من قطع اصغر تضم اشكالاً مختلفة وسيوفاً ، ولكن هذه أكثر اسلوبية من السابقة ، وتنقصها « الطبيعية » التامة التي تمتاز بها الرؤوس البشرية والتي تفسر سر شهرتها السريع بعد اكتشافها مباشرة . وأما في منطقة نوبي (Nupe) ، الى الشمال من ايفي وبنين ، نجد عدداً من الاشكال المصبوبة الدقيقة لما يعرف بمدرستي تادا

(Tada) وجبا (Jebba) ، ويحتمل ان صانعي هذه الاشكال قد تأثروا بفناني ايفي . ويمتاز شكل تادا ، الذي يمثل رجلاً جالساً ، بمسحة قوية من الطبيعية ، وتعلوه طبقة رقيقة مصقولة من لون بني ، اما قطعة جبا فهي اكثر اسلوية وتذكرنا بالصور الجاسئة (الجامدة) التي تمثلها منحوتات اليوروبا الخشبية .

وهناك اشكال متنوعة من البرونز والنحاس الاصفر في المتاحف والمجموعات الخاصة في اوروبا وامريكا ، وهي تعطينا فكرة تنسجم مع الاوصاف التي ذكرها الرحالة الذين طوفوا في القارة الافريقية في القرنين السادس عشر والسابع عشر . وتضم قطع بنين لوحات رقيقة مزخرفة كانت في القرن السادس عشر تغطي المنصة الخشبية في الفناء الداخلي من القصر الملكي حيث كان الزوار يمثلون بين يدي الملك ، وقد أثارت هذه اللوحات ضجة كبيرة ولعلها تكون اكثر فائدة لنا من قطع بنين الاخرى . وتصور هذه اللوحات المشاهد الطبيعية الوحيدة التي تنامت اليها من الفنون الافريقية التقليدية ، وتبطلها مناظر لصيادين يسترقون خطاهم تحت اشجار الغاب ويصوبون اقواسهم وسهامهم الى الطيور الجاثمة على الاغصان العالية . وتروي هذه اللوحات قصة ايجاد النبلاء والملك اوبا (Oba) ، وتكاد كل رتبة تميز عن طريق الاعتدة الخاصة المرفقة بالاشكال . وتضم هذه الاعتدة انواعاً كثيرة من اغطية الرأس وخرز المرجان واليشب والطنافس وجلود الفهود والتنانير ذات الاطراف المزركشة والاجراس المعدنية . وتمثل الحلي المتدلية من ازياء الرقص وجوه اعضاء العائلة المالكة وأغطية رؤوسها ، وتظهر عليها اشكال تمثل رؤوس الفهود التي كانت ترمز الى السلطة الملكية ورؤوس الاكباش التي كان يضحى بها على مذابح الاشراف . وافراد العائلة المالكة . وهناك اشكال على اللوحات الرقيقة والحلي المتدلية والناذج المستقلة القائمة بذاتها وهذه تمثل بأمانة ودقة الجنود والمكتشفين البرتغاليين الذين زاروا بنين في القرنين الخامس عشر والسادس عشر .

أما ما تبقى من ثروة بنين البرونزية فكان يخصص للاضرحه التي كان كل ملك يبنها لاسلافه في رحاب قصره على طول الاسوار المحيطة بالفناء الداخلي الكبير . وتضم هذه مجموعات من الاشكال الصغيرة ترمز الى الحكام السابقين مع حاشيتهم ، وتقف هذه الاشكال على قاعدة جوفاء زودت بفتحة لتسهيل سفك القرابين من خلالها لروح الملك المتوفى . وهناك ايضا تشكيلة من الاجراس المختلفة ، شكلها مربع عند الرأس وجوانبها مفلجة ، وكانت هذه تستعمل لاستدعاء انتباه الملك المتوفى الى القرابين التي تقدم له . ونجد في هذه الاضرحه ايضا رؤوساً من الحجم الطبيعي ترمز الى امراء من العائلة المالكة ولها فتحات في أعلاها أدخلت فيها انياب كبيرة منحوتة من العاج ، ورؤوس صغيرة بيضاوية الشكل تتصل بأقدام من فوق ومن تحت لترمز الى الرسول افوى (Effoi) الملحق بإله الموت اوجيسو (Ogiso) . وهناك فهود كبيرة من البرونز تصطف على جناحي المدخل المؤدي الى قاعة الاستقبال الملكية ، وهذه هي أهم ما وجد من الاشكال التي تمثل الحيوانات ، مع العلم بأنه عثر على اشكال فهود صغيرة يحتمل انها كانت ترسل مع السفراء لتثبت انهم من موفدي ملك بنين . واذا اردنا اكمال قائمة هذه الاشياء ، فلا بد لنا من ادراج السيوف والادوات المستعملة في زعم الحلل ، وبنود أخرى كثيرة من العدة الثانوية الخاصة بالعائلة الملكية وأصحاب الحظوة من الاشراف .

وقد دخل النحاس الاصفر الاوروبي الى افريقيا الغربية في اواخر القرن الخامس عشر ، ثم تغفل الى داخل القارة عن طريق التجارة ، وفي بعض الحالات كان الاشخاص الذين تعاملوا به يجهلون مصدره الحقيقي جهلاً تاماً . وكانت قضبان النحاس الاصفر تقدم هدايا الى حكام المناطق الساحلية ، ثم ما لبثت ان اتخذت معياراً للقيمة ، وفي القرن التاسع عشر شاع استعمالها فتداولها الناس كعملة كما كانوا يتداولون القضبان النحاسية والحديدية القديمة للفرض نفسه . وقد استعمل النحاس الاصفر الاوروبي في صنع الحلي والاشكال الفنية في جميع

الاماكن التي انتشر فيها ، وذلك تمشياً مع التقليد المتبع في حالة المعادن
الآخري التي سبقته . وكان كل مجتمع يعالج النحاس الأصفر بطريقة الخاصة ،
فاستعمل البعض أسلوب الطرق من الخلف ، بينما استعمل البعض الآخر طريقة
الصب في قوالب . وفيما بعد عولج هذا المعدن بالتسخين والطرق بالمطارق ،
فصنعت منه دروع ملتفة وأربطة للسيقان وحلوق وقطع لتغطية العنق . وكان
ينحصر استعماله أحياناً في الحكام والآلهة ، غير ان بعض الحكام كانوا يسمحون
للعوام وأصحاب الرتب الدنيا من الاشراف باقتنائه . وقد استعمل النحاس
الأصفر الأوروبي لصب اوزان الذهب عند قبيلة الاشانتي ، ولانتاج اشكال
للطقوس والاحتفالات الرسمية عند قبيلتي اليوروبا والبيني ، ولاشغال الطرق
الدقيقة على قواعد خشبية كبيرة عند اهل داهومي . وكانت قبيلة الباكوتا
تطرقه بالمطارق وتحوله الى ألواح رقيقة تغطي بها اشكال الاسلاف . والى
الشرق من قبيلة الباكوتا كانت قبيلة البونجوى (Pongwe) تلتجج ألواحاً بمائلة
بالطريقة ذاتها ، ولكنها كانت تستعمل هذه الألواح في تصفيح الاشكال
الدينية . اما قبيلة الاوبانجي فكانت تصنع قطعاً ملتفة كبيرة من الحلي لتزين
بها نساؤها . هذه أمثلة على بعض المجالات التي استعمل فيها النحاس الأصفر ،
وهي امثلة قليلة لا تستوفي جميع الحالات .

وتبرز ايضاً واحدة من المراكز الاولى التي ازدهر فيها الفن الدقيق الذي
يمثله الصب بطريقة القوالب الشمعية ، ويتضح ذلك من التحليل الذي أجري
على المنتوجات الاولى ، ومن الروايات التاريخية التي تناقلتها الاجيال ، ومن
التقارير التي وضعها الرحالة الاول عن بنين . ويروى ان ملك ايضاً ارسل في
القرن الثالث عشر هدايا الى ملك بنين ، وكانت هذه الهدايا عبارة عن مصبوبات
معدنية صغيرة اعجب بها ملك بنين أيما اعجاب ، حتى انه بعث يرجو ملك
ايضاً ان يرسل اليه احد فنانيه ليعلم شعب بنين فن الصب . وتقول الرواية ان
فنان يوروبا الذي أرسل لهذا الغرض اقام في بنين حيث تزوج ابنة الملك وأسس

في المدينة الحي المشهور الخاص بالعاملين في صناعات النحاس الاصفر . اما في ايفي فيبدو ان فن الصب ، بعد ان بلغ الجودة التي لاحظناها في اشكال الرؤوس المشهورة ، لم يحافظ على هذا المستوى مدة طويلة بعد ذلك العهد ، مع العلم بأن العمل استمر في صب قطع أصغر مثل الصولجاناات المتصلة بحلقات لاستعمال مجتمع اجبوني (Ogboni) ، والاشكال الصغيرة التي ترمز الى ايسو (Esu) رسول الإله ، وقطع اخرى غيرها لا نستطيع التحقق من تاريخ صنعها .

وأما في بنين فقد ازدهر فن صب البرونز او النحاس الاصفر الافريقي . وليس في وسعنا ان نقرر ما اذا كانت القطع الصغيرة اقدم الاشكال المصنوعة او انها ، مع تقدم الاساليب والمهارات الفنية ، تطورت الى أشكال اكثر تعقيداً وأرقى في مستواها الفني الجمالي . فبناء على ما يرويه لنا اليوم الصناع من اتباع المدرسة القديمة في صناعة النحاس ، من المحتمل ان يكون الفنانون الموهوبون قد عملوا جنباً الى جنب مع صغار المصممين او ان الفريقين عاشا في قرون مختلفة . وبما ان الابن الاكبر للملك المتوفى هو الذي كان دائماً يصمم النموذج الشكل الذي سيوضع على محراب أبيه ، اصبح لازماً علينا ان نأخذ بعين الاعتبار ايضاً قدرة ولي العهد على تصميم النماذج .

وفي المدة الواقعة بين القرنين الرابع عشر والسادس عشر توسعت بنين غرباً باتجاه مقاطعة يوروبا الجنوبية ، وشرقاً الى ما وراء نهر النيجر . وقد أدى التوسع الاقليمي لمملكة بيني الى انتشار فنونها في المناطق المجاورة ، ولا تزال نجد حتى في الاوقات الحاضرة ، شواهد متفرقة تشير الى امتداد هذا الأثر ، كطريقة صب النحاس الاصفر في ايجيبو ويوروبا والمصبوبات المعدنية القليلة من أسلوب بنين التي عثر عليها في اونيتشا في بلاد ايبو . وما ان أتى القرن الثامن عشر ، حتى ظهرت جماعات قوية من اليوروبا والايبو وأخذت تدفع قبائل البيفي الى الورا

لتردها الى مناطقها الاصلية . وقد استنزفت الحروب الاهلية والمشاحنات السياسية الداخلية الخزينة الملكية ، فترك ذلك أثراً واضحاً في الحياة الفنية في بنين لمدة قرنين تقريباً لم يظهر فيها إنتاج فني يستحق الذكر . وتتحدث الروايات التاريخية عن ادخال عناصر معينة الى ازياء الحكام والنبلاء تساعد على تحديد تواريخ القطع المتأخرة . فمثلاً أضيفت أجنحة من خرز اليشب الى أحد طرفي التاج الملكي التقليدي حوالي عام ١٨١٢ ، وهكذا يمكن القول ان القطع البرونزية التي تصور هذه الاجنحة لا يمكن ان تعود الى ما قبل ذلك التاريخ .

وفي عام ١٨٩٧ فتح الاعداء مدينة بنين وأعملوا فيها يد النهب والتدمير ، وكان ذلك حين أضرم الأهالي النار في سقوف منازلهم المصنوعة من الأعشاب ، وفروا شمالاً تاركين خلفهم كل شيء مما يملكون ، والتجأوا الى الغابات والقرى الصغيرة المجاورة ، وكان من بين الفارين العاملون في صناعة النحاس ونحت الأخشاب وأشغال العاج . ولم يستدع هؤلاء الفنانون للعودة الى مسقط رأسهم الا في عام ١٩١٥ ، أي بعد وفاة الملك المنفي وارتقاء ابنه العرش في مدينة بنين . ومنذ ذلك التاريخ ونشاطهم يلقي تشجيعاً من كل من الملك والادارة البريطانية . وقد استخدمت الادارة رئيس عشيرة العاملين في الصناعات النحاسية - وهو أيضاً الزعيم الاعتباري لحبي العاملين في الصب والنحت - استخدمته ليعلم فنه ليس للاعضاء الشباب من عائلته فحسب وانما ايضاً لعدد من المتدربين الخارجيين . وتعتبر منتجات هؤلاء الصانع المهرة ممتازة من الناحية التقنية رغم انها تنزع الى الابقاء على المسحة الطبيعية ، وهي تباع في مشغل مع منتجات العاملين في نحت الخشب . أما سائر اعضاء هذه الاسرة - أي اسرة العاملين في النحاس الاصفر التي كبرت في المدة الأخيرة - فقد ظلوا يمارسون فنهم القديم في الشوارع الخلفية من الحي في أوقات فراغهم بعد الانتهاء من واجباتهم الرسمية التي يؤديونها في النهار بوصفهم عمالاً او ميكانيكيين ، وهم يفعلون ذلك رغم انهم لا يلقون تشجيعاً من أية جهة معينة .

وقد نشأت في داهومي أيضاً تقاليد خاصة بأشغال النحاس الأصفر ، ولكنها أحدث عهداً من مثيلاتها في ايفي او في بنين او عند قبيلة الاشانتي . فحتى منتصف القرن الأخير لم تبدل محاولات لانتاج أشكال من البرونز او النحاس الأصفر الافريقي ، كما لم يجر ادخال أية كميات من النحاس الأصفر الاوروبي الى العاصمة ابومي . وكان الملك ، في وقت سابق ، قد أسس حياً قرب قصره للعاملين في نحت الخشب والحياكة والتطريز ، وبعد ادخال النحاس الأصفر والقماش من اوروبا ، ألحق بهذا الحى العاملون في صناعة النحاس وأشغال « الابلوك » في القماش . وفي البدء كانت تصنع صفائح رقيقة من المعدن وتغطى بها أشكال كبيرة منحوتة من الخشب ترمز الى الطيور والحيوانات ، بينما كانت الرايات الحديدية التي ترمز الى الاسلاف تتوج بقطع من النحاس الأصفر . وهناك أشكال كبيرة من هذا النوع كانت في السابق تحفظ في الدار الصغيرة المخصصة للخزينة الملكية ، ولكنها اليوم معروضة في متحف انشىء في القصر الذي أعيد ترميمه في أبومي .

ولا شك في انه وجد في السابق اسلوب معين في صب المعادن ، وان ذلك الاسلوب كان الأساس الذي بنيت عليه اشغال الصب الحالية بطريقة « الشمع الضائع » ، ولكن الانتاج كان ، على الأرجح ، يقتصر على صب أقراط واشربة للذراع من الذهب والنحاس الأصفر . اما اليوم فان التقليد الخاص بصب النحاس الأصفر في داهومي قد طبقت شهرته الآفاق في افريقيا الغربية واوروبا وامريكا ، ومن اسباب ذلك ان الموظفين الفرنسيين أبدوا اعجابهم بالأشكال الصغيرة الملائمة بالحياة التي ترمز الى الاشخاص والحيوانات فأقبلوا على اقتنائها ، وقد أدى ذلك الى انتشارها في مناطق كثيرة . ويتولى عملية الصب اليوم اعضاء كثيرون من امرة كبيرة تضم العاملين في النحاس الأصفر ، ويحري انتاج أشكال من النحاس الأصفر بكميات تجارية كبيرة لتلبية حاجات السياح . غير انه يجري بين الحين

والآخر انتاج نسخ عن بعض القطع القديمة التي امتازت بحودة نوعها ، وذلك
تلبية لطلبات خاصة ترد من زبائن خبيرين ، افريقيين كانوا أم اوروبيين .

وفي الكرون تمركزت صناعة صب النحاس الاصفر بصورة رئيسية في بامم
(Bamum) في الكرون الفرنسي ، مع العلم بان فئة صغيرة من العاملين في صب
المعادن قد انتقلت الى بامندا (Bamenda) في المنطقة البريطانية . ويبدو ان
الاشكال الاولى قد صنعت من النحاس الاصفر التجاري الذي كان يستورد من
اوروبا ويصب في قوالب لانتاج ملفات للذراع والعنق والساق ، او لانتاج اشربة
للعنق تشبه اشربة « المانيلا » البرتغالية التي كانت تصنع في السابق من الحديد .
ومع ان الكثير من الاشكال المتأخرة يجري انتاجه لاغراض تجارية كالاكشال
الصغيرة التي تمثل اشياء واقعية مألوفة ، الا ان هناك اشكالا تصنع خصيصاً
للتسعمل في النشاط الثقافي المحلي كالاقتعة الصغيرة والكبيرة المزينة بالريش التي
تصنع خصيصاً للرقص في الطقوس والاحتفالات الرسمية او كأدوات التزمير
المزخرفة الدقيقة الصنع التي تصنع على غرار الناذج المصنوعة من الطين الخزفي .

الانتاج المبكر من العاج والعظام

لعله من غير الممكن التوصل أبداً الى القصة الكاملة لتطور اشغال نحت العاج
والعظام ومدى انتشارها في عصور ما قبل التاريخ او في العهود التي سبقت
الاستعمار الاوروبي ، لان الاشكال التي تصنع من هاتين المادتين — شأنها في ذلك
شأن الاشكال المصنوعة من الخشب — قد تتعرض للتلف في الاقاليم المدارية
والاستوائية ما لم تبذل عناية خاصة للمحافظة عليها . ومن المراكز المعروفة التي
تطورت فيها تقاليد صناعة العاج الواريما في الكونغو الشرقي ، والبابندي
والمانجيتو في الكونغو الشمالي والبامم في الكرون ، ومدينة بنين والاكيقي
او شمال شرق يوروبا في نيجيرية . وتضم منتوجات واريما اشكالا صغيرة تمتاز

بشدة اسلوبيتها ، واقنعة من نصف الحجم الطبيعي ، مع العلم بأنه بذلت محاولة لتحقيق قسط أكبر من الطبيعية في بعض القطع الكبيرة التي انتجت في العهود السابقة للاستعمار . وتتماز الاشكال المنحوتة من العاج في واريما بقوتها وسحرها ، الا انها تنقصها الجودة في التصميم والمهارة في المعالجة الفنية اللتين نجدهما في اقنعة التنكر الصغيرة التي صنعت في بابندي لتستعمل مع الازياء الخاصة بالاحتفالات الرسمية ، او اللتين نلمحهما في الكثير من المنحوتات العاجية الصغيرة في مانجبيتو . وتمثل قطع مانجبيتو الصغيرة أشكالاً بشرية صغيرة ، اما القطع التي انتجت في عهود حديثة نسبياً فتضم أشكالاً حيوانية ، واوتاداً منحوتة من العاج من النوع الذي يستعمل في آلات الطرب الوترية – التي يمثل كل وتد منها رأس امرأة مع كتفها – وكذلك دبابيس منحوتة كانت تستعمل في تسريحات الشعر الأنيقة المكلفة التي اشتهرت بها نساء مانجبيتو .

وتتماز أشكال بنين العاجية على غيرها باتقان الصناعة ودقة التفاصيل ، أضف الى ذلك انها تعتبر أشهر ما اكتشف من المنحوتات العاجية في افريقيا حتى اليوم . وهذه الأشكال هي من انتاج عائلة كانت تقيم في حي الاختصاصيين في مدينة بنين . وكانت هذه العائلة تصنعها خصيصاً لاستعمال الملك والنبلاء في المدينة او لترسل هدايا للحكام الآخرين . وتضم هذه الاشكال انياباً كبيرة جداً منحوتة من العاج كانت تغرس في القسم العلوي المجوف من الرؤوس البرونزية ذات الحجم الطبيعي التي كانت توضع على أحد جانبي الحراب الملكي المخصص للاسلاف ، وكذلك أنياباً اصغر منها كانت تثبت الى نتوء بارز من فتحة في خلف الرؤوس الخشبية التي كانت ترمز الى الاسلاف وتوضع على المحاريب الخاصة بمائلات النبلاء . وكانت هنالك ايضاً أساور كبيرة عريضة أشبه بذلك الجزء من القفاز الذي يغطي المعصم ، وأساور صغيرة ، وأشكال صغيرة ترمز الى النساء اللواتي يعبدن رسول الإله ايسو ، وصولجانات تستعمل في عرافة الايما . وهناك ايضاً أقنعة صغيرة ونواقيس عاجية تعود الى أوائل العهد البرتغالي . اما الأقنعة

فكانت صغيرة ودقيقة الصنع ، وكانت تستعمل مع الازياء المستعملة في المناسبات الرسمية ، وكانت تستعمل كالبرونز في تغطية الورك . وهناك أشكال أقرب الى الثقافة الاوروبية منها الى الثقافة الافريقية كالأقداح التي كانت تحمل حول قاعدتها صوراً تمثل جنوداً برتغاليين ومحاربين من شعب بنين .

وفي تصميات الاشغال العاجية التي عثر عليها في بنين ، يتكرر كثيراً ظهور شكل الملك اوبا وقد اكتسى شكل إله البحر اولوكن (Olokun) . ويكاد في جميع الحالات يرافقه شكلان يرمزان الى كهنة الإلهين الملكيين أورا و أوين . ويمثل الفهد العائلة المالكة ، بينما تمثل الحيات والاسماك التي ترتاد المياه الموحلة رسول الإله أولوكن .

وقد وقعت قبيلة يوروبا في أوو تحت اثر نفوذ مملكة بنين ، وربما خضعت لسيطرتها المباشرة فعلاً ابان الفترة التي بلغت فيها فتوحات مملكة بنين الذروة ، وذلك في القرنين السادس عشر والسابع عشر . وقد تركت ثقافة بنين اثرها في ازياء وعدة الملك أولوو ونبلاته وقادته الحربيين . وهناك منحوتات عاجية تعود الى العهد السابق للاستعمار ، وهي تضم اشكالاً صغيرة للنساء من عابدات الاله ايشو على غرار ما شهدناه في بنين كما تضم صولجانات تستعمل في عرافة الايفا ، وزخارف للازياء الخاصة بالاحتفالات الرسمية ، وقفازات واساور صغيرة . وفي عام ١٩٥٢ كان لا يزال في أوو عامل واحد ينتج منحوتات من العاج والعظام متبعاً في ذلك اساليب المدرسة التقليدية القديمة ، غير ان المادة التي استعملها كانت ، في معظم الحالات ، من عظام الافيال بسبب ندرة العاج في عصرنا الحديث .

الفن في القسم الاخير من العهد السابق للاستعمار :
افريقيا الشرقية والجنوبية

ننتقل الآن الى استعراض الاشكال الفنية في مختلف المناطق الثقافية في

افريقيا جنوب الصحراء الكبرى في العهد السابق للقرن الحالي . وبأدىء ذي بدء سنتناول بالبحث شعوب خويسان في الجنوب ، اي قبائل البوشمن والهوتنتوت . وفي ذلك الوقت كانت قبائل البوشمن تطرد من مراتب صيدها الاصلية ويدفع بها الى صحراء كلاهاري ، اما قبائل الهوتنتوت التي حلت محلها في المناطق الجنوبية والغربية فكانت تتعرض لاحتكاك شديد مع المستوطنين البيض في منطقة الكاب . وكانت قبائل الهوتنتوت تتمتع باقتصاد اكثر استقراراً من قبائل البوشمن ، والسبب في ذلك هو ان قبائل الهوتنتوت كانت تعتمد في اقتصادها على رعي قطعان الماشية وكانت بالتالي اقدر على اعالة مجتمعات اكبر واكثر تنظيمًا من مجتمع قبائل البوشمن التي كانت تعتمد على الصيد . ورغم الاستقرار الاقتصادي النسبي ، لم تتطور قط عند قبائل الهوتنتوت اشكال فنية في ميادين الرسم والنحت والتصوير . اما الرسوم والصور التي اكتشفت على الصخور والتي تمثل اشخاصاً من قبائل البوشمن والبانتيو ، وكذلك بعض المستوطنين البيض ، فقد نسبت الى البوشمن ، وهي تدل على ان هذا الشكل من الفن ظل قائماً حتى عهد حديث نسبياً ، ولكن يبدو انه لم يحل العقد الاول من القرن العشرين حتى كان هذا الضرب من النشاط الفني قد توقف . وقد صنعت قبائل البوشمن والهوتنتوت حلياً من النحاس ، ورؤوساً مسننة حديدية للسهام والرماح ، واوعية خزفية ، ولكن فنهم كان بسيطاً، اذ اشتمل على انماط زخرفية من مثل الحزوز المتسلسلة التي رسمت على أواني الهوتنتوت الخزفية ، والاشكال الهندسية المكررة التي رسمتها قبائل البوشمن في المنطقة الشمالية الغربية على الحجارة وعلى المزامير المصنوعة من العظام ، وكذلك على الغلاف الخارجي لبيضة النعامة الذي كان يستعمل لحفظ الماء . وكانت اكياس الجلد تزين ايضاً بانماط مماثلة ، وفي بعض الاحيان كانت الادوات الخشبية والعصي تزخرف بتشكيلات من الخطوط تثبت عليها بطريقة الكي .

وفي منطقة الموامبي في افريقيا الشرقية ، التي تمتد من منابع النيل شمالاً حتى



(شكل ٢) المناطق الثقافية والتقسيمات السياسية في افريقيا (نسخة منقحة ، ١٩٥٨)

منطقة الكاب جنوباً ، يتركز الاهتمام الثقافي في الماشي ، ويعبر عن مختلف القيم الثقافية بالرجوع الى هذه الحيوانات . وبعض شعوب هذه المنطقة تنتمي الى الاقوام الرحل التي تعيش على الرعي ، غير ان الاغلبية تؤمن معيشتها عن طريق

الفلاحة البسيطة والرعي معاً . أما الاشكال الفنية التي انتجت هنا في الرسم والتصوير والنحت فهي ضئيلة جداً بالمقارنة مع ما انتج في الكونغو وساحل غينيا ، حتى ان المنطقة غالباً ما تهمل كلياً عند بحث النشاط الفني في افريقيا . صحيح ان قبائل التوتسي في الرواندة - اورندي التي تعرضت لأثر الكونغو ، وكذلك جيرانها الذين اعتادوا الحياة المستقرة الجلوسية من مثل قبائل الغاندا ، صنعت بعض الاشكال المنحوتة من الخشب ، غير ان الفنون التشكيلية في معظم اجزاء هذه المنطقة اقتصرت على انتاج اشكال صغيرة من قوالب طينية ترمز الى المواشي وبني الانسان ، وأقنعة من الاعشاب لاستعمالها في المراسم التي كانت تقام للاحتفال بانتقال الاطفال الى مرحلة البلوغ ، وأقنعة خشبية كانت قبيلة الماكوندي تصنعها لاستعمالها في مناسبات ممثلة ، وأشكال خشبية صغيرة ترمز الى النساء من صنع هذه القبيلة الاخيرة نفسها . وهناك أشكال مزخرفة من الأواني الخزفية تلتجها شعوب تُعنى بالمواشي وتنزع الى الحياة المستقرة الجلوسية ، وهي الشعوب التي تسكن في أقصى المناطق الجنوبية والجنوبية الشرقية . وتنتج قبيلة لوزي في منطقة نهر زمبيزي طاسات خشبية كبيرة توجد على أغصانها نماذج مألوفة من أشكال ترمز الى الفيل والكركدن او أشكال ترمز الى حيوانات أخرى وتستخدم كمقايض لهذه الطاسات .

ومهما يكن من أمر ، فان هذه الأشكال ليست المنافذ الوحيدة للتعبير الجمالي والخيال الخلاق . فهناك انتاج فني وفير يتجلى في صنع الخرز ، والصفائر ، وخواتم النحاس الاصفر ، وتسريحات الشعر المختلفة ، وقوالب الطين المصوغة في شكل أنابيب ، والحلل الجلدية ، والدروع المزينة بزخارف بسيطة ، وأخيراً الرماح المصنوعة من الحديد والخشب التي تكتسب جمالاً خاصاً بسبب ما تمتاز به من تناسق وانسجام بين اجزائها . وتحتل الازياء التي تصمم للمناسبات الخاصة والاحتفالات الرسمية مكانها باعتبارها وسيلة للتعبير الجمالي ، وبذلك يمكن اعتبارها شكلاً متميزاً من أشكال الفن . وتثبت الصور الفوتوغرافية الملونة

لسكان افريقيا الشرقية والجنوبية ان وسائل التعبير عن انفسهم لا تقتصر على النحت والصب ، كما انها لا تقتيد بأي من التعاريف الحصرية للفن التشكيلي او التصويري التي وضعها العالم الاوروبي والامريكي . فهم يجدون مجالاً للنشاط الخلاق ومصدراً للاستمتاع الجمالي حتى في تزيين بيوتهم بالجلود والحصر والأواني الخزفية وفي الطريقة التي يتبعونها في ترتيب هذه الاشياء .

ولن نعرض في هذا المقام للفن في منطقة القرن الشرقي الا بإيجاز شديد ، لانه لا يعتبر الا على هامش الاشكال الفنية المنتجة في الاجزاء الاخرى من افريقيا جنوب الصحراء الكبرى . فالاشكال الفنية عند القبائل الرحل تشبه تلك التي تطورت عند جيرانها في منطقة المواسي في افريقيا الشرقية . اما في المناطق التي ازدهرت فيها الطوائف القبطية ، كما هي الحال اليوم في جزء من الأمة الاثيوبية ، فاننا نجد صوراً ملونة على غرار الاسلوب البيزنطي .

الكونغو

تشمل منطقة الكونغو افريقيا الوسطى غرب البحيرات العظمى . وقد زودت هذه المنطقة المتاحف والمجموعات الاثرية الخاصة بالكثير من تحفها الفنية ، حتى اشتهرت بانها أغنى المراكز في انتاج الفنون الوطنية المحلية . وفي هذه المنطقة تحل الزراعة والتجارة محل العناية بالمواسي والفلاحة البسيطة . وفي الجهات الغنية جداً بنشاطها الفني يعمل اختصاصيون من مختلف أصحاب الحرف في انتاج سلع لاستعمال اعضاء آخرين في المجتمع من مثل منسوجات الرافيا والاشغال الحديدية والسلال والحصائر والأواني الخزفية والمنحوتات الخشبية . وتنتشر فئات من الاقزام في اجزاء متباعدة من الغابات الداخلية الكثيفة من منطقة الكونغو الشمالية . اما التشكيلات السياسية الواسعة فلا تمثلها الا جماعات معينة متفرقة كالبوشنغو (باكوبا) والباكونغو . ولما كان التنظيم السياسي بسيطاً على

وجه الاجمال ، فانتا لا نجد مدناً مسوّرة ، ولا رحاباً واسعة ، ولا انشاءات معمارية معقدة من الطين او التراكوتا على غرار ما نجده في منطقة غينيا الساحلية .

ومن المحتمل جداً ان الاقنعة والتماثيل الصغيرة كانت خلال العهد السابق للاستعمار ، تؤلف الاشكال الرئيسية الوحيدة في الانتاج الفني لشعوب مثل البينا لولوا من البالوبا والبونجوي من الفانج . ويلتقي فن العديد من فئات الفانج كالبونجوي والباهوين ، في نقاط كثيرة مع فن الازاندي في شمال شرق الكونغو ، وهي المنطقة التي كانت — بحسب ما تنهى البينا من القصص المروية — المركز الاصلي الذي انطلقت منه جماعات الفانج . وقد انتشرت الاشكال المنحوتة الصغيرة التي ترمز الى الارواح والالهة في مختلف انحاء الكونغو الغربي ، ويعود الفضل في ذلك الى شعوب الباتيكي التي جاءت الى الكونغو الغربي من المناطق الجنوبية والجنوبية الغربية حيث انتشرت هذه المنحوتات انتشاراً واسعاً .

وكان اتحاد بوشنغو الذائع الصيت على اتصال بالمناطق الاخرى ، فحدث تأثير وتأثر متبادلان بين الاساليب الفنية المختلفة . وقد يكون معظم ذلك ضرباً من الحدس والتخمين ، غير ان هناك عناصر في الصناديق والطاسات الشهيرة التي انتجتها قبائل البوشنغو تشير بقوة الى ان هذه الاشياء قد صنعت في الاصل عند قبائل اباتيكي والباياكا ، ويبدو كذلك ان الاقنعة المتعددة الالوان قد اقتبست في وقت لاحق عن جماعات مجاورة . ويروي التاريخ الاسطوري للمنطقة ان شامبا بولنغونغو ، في القرن السابع عشر ، أدخل الى بلاده حياكة الرافيا وصناعة التماثيل الشهيرة لتخليد ذكر اعضاء الاسرة المالكة ، وقد بلغ كلا هذين الفنين أقصى درجات التعقد عند شعوب البوشنغو . وليس ثمة وثائق تاريخية تثبت صحة هذه الرواية ، غير انه من المحتمل ان يكون شخص بمفرده قد أدخل عناصر اسلوبية الى فن مجتمعه ، كما انه من المحتمل ان تكون هذه العناصر قد تجمعت نتيجة لتضافر جهود الكثير من الفنانين خلال فترة طويلة من الزمن .

وبدهي ان تتنوع الاشكال الفنية كثيراً في منطقة واسعة كالكونغو .
وتؤلف الاقنعة والتماثيل الصغيرة معظم ما انتج من الاشكال الفنية في العهود
السابقة للاستعمار ، وهي غنية في تعبيرها التشكيلي بقدر ما هي قيّمة في حد
ذاتها ، ولا شك في انها كانت تترك أثراً غريباً لدى استعمالها في الجو الكامل
للطقوس الدينية التي صنعت من اجلها . وكانت هذه الاقنعة متعددة الالوان
في جميع الحالات تقريباً ، وكانت في العادة تشكل جزءاً من ازياء مفصلة متقنة
الصنع ، وكان لها اعراف كبيرة من الرافيا على غرار الاقنعة التي ترمز الى
وجوه الاسود عند قبيلة الباشونج ، هذا مع العلم ان الكتب والمتاحف قلما تبين
هذه الاوصاف . وكان الراقصون يرتدون بعض هذه الاقنعة مع تنانير صنعت
كلها من الحشائش ، ولم تبذل محاولة لاختفاء اجسام الراقصين التي كانت تزين
بالطين والرماد والفحم النباتي . وفي جهات اخرى كان الجسم كله يغطى بقماش
فضفاض مهلهل او بالياف الرافيا او بحلل من الرافيا من شغل الصنارة . ومع
ان معظم الاقنعة المصنوعة في منطقة الكونغو هي من الخشب الملون فقط ، الا
ان هناك نماذج قليلة يدخل في صناعتها القماش ، والمعدن ، والاصداف ،
والودعات ، والخرز التجاري ، وهناك نماذج اخرى صنعت كلياً بالصنارة او
بطريقة العقد . ومع ان النوعين الاخيرين قلما يرد ذكرهما في الابحاث التي تتناول
الفنون الافريقية ، الا انه لا يسعنا الا ان نؤكد اهمية اثرهما الفني والروائي في
نفوس المشتركين في الطقوس التي استعملوا فيها . وسواء اجرت الطقوس في
وضح النهار ام في الليل على ضوء السنة اللهب المتصاعدة من النيران ، وسواء
اكان الرقص فرادياً ام في جماعات ، فان هذه الاقنعة ، مع الحلل الكاملة التي
صاحبته ، كانت تخلق في المتفرجين شعوراً بالكرامة والوقار واحساساً غريباً
بامرار القوى الخفية التي تكتنف الآلهة والاسلاف والارواح المنتشرة في العالم
الطبيعي او — بعبارة بسيطة — كانت تخلق فيهم شعوراً بالخوف من المجهول .

وكما تتنوع الاقنعة ، تتنوع كذلك التماثيل الصغيرة المنحوتة ، اذ يتراوح

علوها من بضع بوصات الى عدة اقدام ، وهي تختلف في مستوى صنعها ، فبعضها بدائي نسبياً ، والبعض الآخر يعكس مهارة فنية عالية . ولعله من المستحيل ان نتوصل الى تعميمات حول وظيفة هذه المنحوتات ، حتى لو توافرت لدينا معلومات اكثر عن دورها الثقافي . ففي احدى المناطق تصنع هذه التماثيل لاهياء الذكرى ، وفي منطقة ثانية تستخدم كأوعية مؤقتة لارواح الالهة ، وفي جهات اخرى تستخدم كرقى وتعاويذ . وتفوق التماثيل الكبيرة المخصصة لاهياء الذكرى او لحفظ ارواح الاسلاف ، تفوق في كمال صنعها ومستواها الفني التماثيل الصغيرة التي تستعمل في عبادة الالهة او في الاغراض السحرية .

ونجد احياناً تماثيل صغيرة منحوتة لم يكتمل صنعها ، بل تركت نصف منية ، ومن المحتمل ، كما يبدو ، ان تصميماتها لم تعتبر وحدات فنية كاملة . ولكن يتضح من النماذج الدارجة الاستعمال انه ربما كان من المفروض ان ترى هذه التماثيل وهي تكتسي حلاً من القماش او الرافيا او الاصداف او الخرز او الريش ، وانها لم تعتبر قط كاملة بشكلها المجرد الاصلي . ولم يقتصر دمج المواد على كساء الاشكال بحلل خارجية ، فهناك اشكال من انتاج قبيلة باكونغو لها اغطية رأس من الريش ، وعيون زجاجية ، وقطع من الصيني او الزجاج مغروسة في المعدة . ولسوء الحظ لا تتوافر لدينا معلومات اثنوغرافية كافية عن عادات هذه الشعوب وتقاليدها ، ولذا كان من العسير علينا ان نفهم الدلالة الرمزية الدينية لهذه الاشياء او اثرها المعنوي في نفوس السكان المحليين ، وهكذا تقتصر ملاحظتنا على النواحي الوصفية وعلى بعض التكهينات بشأن معانيها الكاملة .

وباستثناء قبائل البوشنغو ، لا نعرف الا التزر اليسير عن الاوضاع الفعلية التي نشأت فيها الاشكال الفنية الاخرى في حوض الكونغو ، وقد تحدث تورداي (Torday) في كتاباته عن الاثار الباقية من البيئة التي ازدهر فيها الانتاج الفني في الكونغو ، وهي بيئة لا بد انها كانت من افضل البيئات الجمالية

وأصلحها لانتعاش الحياة الفنية . فقد وصف تورداي قرى قديمة صادف فيها
أطر أبواب مزخرفة ، وأسواراً من الحشائش صممت وفق انماط معينة ، وسقوفاً
جميلة من القش ، وقطعاً بسيطة من الاثاث متقنة الصنع من مثل الصناديق
والاواني الخزفية ، وملابس للشيخ تعكس الحرص والجهد اللذين بذلا في اعدادها
- هذه الاشياء كلها ، ان دلت على شيء ، فانما تدل على مجتمع ذي اختصاصات
مختلفة امتن بعض اعضائه التجارة والزراعة لتأمين حاجاته الاساسية ،
بينما امتن البعض الآخر مختلف الاعمال الفنية . وقد اشتهرت قبيلة المانجبييتو
ايضاً بالاتقان والدقة في منتوجاتها العاجية وفي صناعة القدور وتزيين سطوحها
باشكال بشرية ، وتتجلى مهارتها كذلك في صناعة الازياء ، وتصفيف الشعر ،
ورسم الصور الملونة على جدران المنازل ، وفي زخرفة الاشياء التي تصنع لأغراض
تفنية .

افريقيا الغربية

لقد وصفت فنون المنطقتين الثقافتين ، ساحل غينيا والسودان الغربي ، في
التقارير الاثنولوجية الخاصة بالاجناس البشرية ومميزاتها ، وفي روايات الرحالة
والرواد الأوائل وكذلك في الاخبار التاريخية التي تواترت عن العديد من الشعوب
التي عاشت في المنطقة الممتدة من دكار غرباً الى بحيرة تشاد شرقاً ومن تبكتو
شمالاً الى الساحل جنوباً . والوصف الذي تقدمه هذه البيانات عن فنون هاتين
المنطقتين الثقافتين أوفى مما نجده عن أي جزء آخر من افريقيا . ولقد شهدت
افريقيا الغربية قيام عدد من الممالك الكبيرة مثل ممالك ميلي وغانا وايفي
وبنين وغيرها ، ولدينا معلومات عن ازدهار هذه الممالك وسقوطها ، وان كانت
لا توجد وثائق تاريخية واقية بالنسبة للثقافات التي نشأت في مملكتي ميلي وغانا .
وقد ازدهرت غانا حتى القرن العاشر ، وفي القرنين الثاني عشر والثالث عشر
أخذت بنين تنافس ايفي التي بدأ تطورها في وقت أبكر . وبلغت ميلي ذروة

تطورها في القرن الرابع عشر ، ودولتا أشانتي وداهومي في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر . ولا تزال بعض هذه الدول قائمة ، ولكن على نطاق اضيّق ، ونذكر منها هنا ايفي التي توجد داخل اقليم يوروبا ، وبنين التي لا تضم الآن الا مدينة بنين والمناطق المحيطة بها مباشرة ، وداهومي ، وأشانتي التي تشكل جزءاً من دولة غانا الحديثة .

وفي منطقة افريقيا الغربية نفسها التي شهدت قيام عدد من الممالك الكبيرة وسقوطها وظهور عدد كبير من العمال المختصين ، نشأت مجتمعات زراعية بسيطة انحصرت نشاطها الاقتصادي في تأمين الحاجات الاساسية واقتصرت منتوجاتها الفنية على عدد قليل من الاقنعة التي كانت تستعمل في الطقوس الاجتماعية الخفية . وعلى بعض الاشكال التي ترمز الى الارواح والآلهة . ولكن حتى هذه المجتمعات البسيطة ، من مثل الباجا والمومي ، التي كان فنانونها مزارعين ، حتى هذه المجتمعات انتجت مصنوعات تعكس درجة عالية من الحساسية . وهذه الحقيقة تلقي ضوءاً على العوامل التقليدية الاساسية التي تساعدنا في تفسير فيض الاشكال في المجتمعات المجاورة الأكثر تعقيداً ، حيث كان باستطاعة الرجل الموهوب ان يلقى دعماً اقتصادياً من الزعماء السياسيين والمجتمع على حد سواء ، كما كان الحال في مجتمعات باوولي وداهومي ويوروبا .

ان النتائج التي توصل اليها الباحثون بشأن الهجرات والفتوحات القديمة في افريقيا الغربية يعززها تحليل التوزيعات الاسلوبية في الفنون التشكيلية والتصويرية . واذا امعنا النظر في الاقنعة والاشكال والاشغال المعدنية التي انتجت في العهود السابقة للاحتكاك مع الاوروبيين ، امكننا ان نلمح بينات ، تشير الى اقتباس الافكار من الغير والى اعادة تأويل عناصر التصميم ومعالجتها بطريقة ابتكارية ، وتشكل هذه كلها جزءاً من العملية الابداعية . ويظهر اثر الاساليب الفنية المجاورة بوضوح في حالات كالتالية : ايفي وبنين ويوروبا .

وداهومي ، او في حالات مثل باوولي وجورو وسنوفو ، او مثل سيراليون وليبيريا حيث تشترك شعوب كالمندي ودان وجولا في بعض الصفات مع مجتمع الرجال في بورو ومجتمع النساء في بوندو أو ساندي .

ان الادب الذي انتجته هذه المجتمعات قليل نسبياً ، ولذا كان من العسير علينا ان نقدم صورة عامة عن البيئة الثقافية للفنون التصويرية والتشكيلية التي ازدهرت في افريقيا الغربية في العهود السابقة للاستعمار . وقد بذل جريولي (Griaule) محاولة للتوصل الى نتائج عامة ، فميز بين فنون منطقة الاعشاب المدارية « السفانا » من جهة وبين فنون منطقة الغابات من جهة اخرى ، ووصف ثقافة الاولى بانها معقدة ، بينما وصف ثقافة الثانية بانها بسيطة . غير انه نشأت تنظيمات سياسية واجتماعية وقضائية معقدة عند الاشانتي ولباوولي والبيني ويوروبا الجنوبية وهذه القبائل جميعاً سكنت بيئات يقع معظمها او بعضها في مناطق الغابات او المناطق التي تجمع بين الغابات وسهول الاعشاب المدارية ، اضاف الى ذلك انه نشأ في هذه المجتمعات عدد كبير من الاختصاصيين لا في الفنون فحسب وانما ايضاً في الميادين الاخرى .

ورغم كل ذلك يمكن التوصل الى بعض النتائج العامة . وعلى وجه الاجمال يمكن القول بان البؤرة التي تركزت فيها ثقافات افريقيا الغربية هي الدين ، مع العلم بان اشكال الدين تختلف اختلافاً ملحوظاً من جماعة لاخرى . فثمة جماعة تؤكد قوة آلهة الطبيعة وترتبها في كيان هرمي ، هذا بالاضافة الى ممارسة عبادة الاسلاف ، وهناك جماعة ثانية تؤكد عبادة الاسلاف من السلالة الملكية ولا تمنح الا اهمية ثانوية الى آلهة الطبيعة ، بينما تعترف جماعة ثالثة بالقوى الطبيعية الكائنة في آلهة معينة ولكنها ترفع من شأن الارواح المحلية الفرعية وتوليها منزلة اعلى من منزلة آلهة الطبيعة . ولدى التعبير عن مفاهيم دينية في اشكال فنية عن طريق النحت والرسم والتصوير ، قد تركز جماعة ما على الاقنعة التي تعتبر مقرر قوة آلهة

الطبيعة والارواح المحلية والاموات ، بينما قد تنزع جماعة اخرى ، كما هي الحال عند البيني ، الى تصوير الاعضاء المتوفين من العائلة المالكة مع حاشيتهم او الى انتاج اشكال كاملة من البرونز او الطين للرمز الى الالهة مع عائلاتها ورسلاها . اضاف الى ذلك ان الاساليب التقليدية قد تختلف كثيراً ضمن فئة واحدة من الفئات العنصرية الكبيرة ، كما هي الحال عند الدوجون واليوروبا .

وقد ادت الاقنعة في افريقيا الغربية وظيفه دينية وجمالية منذ اقدم العصور . وتنسب الروايات المتناقلة محلياً أصلها الى عوامل مختلفة منها الوحي الالهي ، او التعليقات التي تصدر عن الاموات اثناء الاحلام ، او الاقتباس من شعوب اقدم كما هي الحال عند الدوجون . ورغم وجود مجتمعات سرية على درجات متفاوتة من الوازع الديني في جميع أنحاء المنطقة الا انها لا تستعمل كلها الاقنعة المنحوتة . فمثلاً ، لا يرتدي اعضاء بعض مجتمعات يوروبا الا ازياء من القماش تغطي الجسم كلياً ، ويقوم احد الراقصين بتمثيل الروح الرئيسية وقد يضع على رأسه صحناً صغيراً صلباً غطي سطحه المنبسط بالقماش لتهدئ عليه الروح اذا ما حضرت . خلال اقامة إحدى الشعائر الدينية ، بينما قد يلبس راقص آخر على رأسه غطاء منمقاً من الريش يرمز الى القوى التي تشرف على الزي . وكما هي الحال في الكونغو ، يتمتع الزي بكامله مع دلالاته الرمزية بأهمية كبرى ، اما القناع المنحوت ، وهو ذلك القسم الذي يحظى بتقدير الاوروبيين والامريكيين من الناحية الفنية ، فلا يؤلف الا جانباً جزئياً من كيان مركب من تفاصيل كثيرة للدلالة في جملته على رمز معين .

وتستعمل بعض الاقنعة في الطقوس التي تقام للاحتفال بانتقال الاطفال الى مرحلة البلوغ او في الشعائر التي تقام لاجراء الحدود الاجتماعية والدينية . وتستخدم اقنعة اخرى في احتفالات دينية وشبه دينية على حد سواء لتمثيل بعض المفاهيم المصطنعة كزفاف الشمس الى القمر ، كما هي الحال في الاقنعة

المزدوجة عند الباؤولي . ويحري تعريف المتفرجين الى قوة الروح الخاصة بالشجرة التي صنع منها القناع ، وكذلك الى قوة الروح التي يمثلها القناع نفسه - كما هي الحال عند الدوجون مثلاً . وقد تكون قوة الروح كبيرة جداً ، فيكلف « بحملها » ثلاثة رجال يرتدون ثلاثة اقنعة متماثلة ، كما يحدث ، مثلاً ، عند الايجيبو من اليوروبا . وقد يكفي قناع آخر يرتديه شخص واحد لايواء قوة عدة ارواح مع رسلها ، كما هي الحال عند الاويو من اليوروبا ايضاً .

وتتفاوت الأقنعة في افريقيا الغربية في مدى الاشياء التي تمثلها ، فمنها ما يمثل بامانة آلهة او اشخاصاً اظهروا قوى خارقة للطبيعة ابان حياتهم ، ومنها ما يمثل خدم الآلهة ورسلها ، وقد يكون هؤلاء حيوانات او اشخاصاً يحملون رموزاً ويعكفون على عبادة الآلهة . ويظهر الراقصون المقنعون ، اما فرادى او في جماعات ، قبيل حلول الفصل الماطر ، هذا اذا كان دورهم علنياً وليس مقصوراً على الطقوس الأولية التي تشكل جزءاً من شعائر الاحتفال بالوصول الى سن البلوغ . اما وظيفة الاقنعة فهي طرد الارواح الشريرة والامراض والابتهاال الى الآلهة والاسلاف الذين قدمت التضحيات لهم استمطاراً للبركة والخير والحظ السعيد . وحين لا تستعمل الاقنعة ، تحفظ في صناديق خاصة توضع في غابة صغيرة مقدسة قرب القرية او في منزل زعيم المجتمع . وفي أوقات أخرى من السنة تقدم القرابين لاسترضاء الكثير من الاقنعة ابتغاء الحصول على خدمات خاصة ، ويطبق ذلك ايضاً بالنسبة للاشياء المودعة الاخرى ، مثل اشكال الآلهة التي ترمز الى قوى خارقة للطبيعة .

ويبدو ان هناك ما لا يقل عن ستة أنواع من الاشكال الخشبية وهي : اشكال تمثل إلهاً او روحاً ، واشكال تمثل شخصاً يعبد الإله ويحمل رموزه ، رمز يمثل الإله كأن يكون شيئاً يقرن عادة به من مثل ازميل حجري او نسخة خشبية عنه تشير الى ان مالکها من عبدة شائغو في مجتمع يوروبا ، اشكال تمثل

رسل أحد الآلهة أو خدمه ، ربما على هيئة حيوان أو حشرة أو حيوان زاحف أو سمكة ، اشكال تمثل اسلاف العائلة سواء كانوا من العوام ام النبلاء ام من زعماء القبائل ، واخيراً اشكال تمثل اشخاصاً او حيوانات تحمل دلالة دينية ولكنها لا تؤدي الا وظائف زخرفية وجمالية . وهناك اشكال منحوتة قد تكون مفرقة أحد الآلهة او الاسلاف ، او قد تستخدم وسيلة تنتقل بواسطتها قوة أحد القرابين لتلامس صندوق المقدسات وتتصل بالروح الكائنة خارج الشكل .

وتختلف الوظيفة الثقافية لهذه الاشكال الخشبية من حالة الى أخرى . فقد يمثل الشكل المنحوت أحد الآلهة وقد يحفظ في صندوق خاص بالمقدسات يقوم على العناية به كهنة من الرجال او النساء ، ويتولى هؤلاء تزيين الشكل وتحديثه ويتأكدون من ان القرابين المناسبة تقدم له . وقد يخص الشكل احدى العائلات ، وعندها يحفظ في صندوق للمقدسات يوضع في رحاب المنزل او في الغرفة المخصصة لرأس العائلة . ويقوم المرافقون للراقصين المقنعين أحياناً بحمل الاشكال المنحوتة او الرموز التي تقترن بأحد الآلهة او الأرواح . أما التماثيل التذكارية فتظل في الغالب في حوزة العائلات الخاصة . فهناك فئة من زعماء بنين تحتفظ عائلاتها برؤوس خشبية على المحراب الذي دفن تحته السلف الذي أسس العائلة ، وتغطي هذه الرؤوس بالدماء والزيت الناتجة عن التضحيات الكثيرة ، ووظيفتها هي ان تنقل القرابين والرسائل التي يرغب الاحياء في نقلها الى روح السلف المؤسس للعائلة . وتوضع اشكال ديوك منحوتة من الخشب على محاريب الاسلاف من النساء وتستخدم في الغرض نفسه . وتحرص قبيلة الباورلي على العناية باشكالها التذكارية ، فتحفظها نظيفة مصقولة ، وفي المناسبات الخاصة تخرجها وتعرضها على أعضاء العائلة والجيران ليبداوا اعجابهم بها .

وتعتبر الأواني الخزفية والمنسوجات من الاشكال الجمالية عند اليوروبا

والاشانتي ، ولا ريب في انها تعتبر كذلك عند شعوب أخرى ايضا . وتنتج قبائل اليوروبا والاشانتي قدورا محكمة الصنع لاستخدامها في الاغراض الدينية ، وتزينها بأشكال ترمز الى رسل الآلهة التي تكرس لها هذه القدور . حتى جرار الماء ومواعين الطبخ تزين لاغراض جمالية عند هذه القبائل .

ويمارس سكان افريقيا الغربية النسيج في مختلف ارجاء افريقيا الغربية ، فتراهم ينتجون تشكيلة متنوعة من المواد: من أقمشة الرافيا البسيطة التي تستخدم في صناعة ملابس العمال الى العباءات والحلل الزاهية المتقنة التي تجهز للملوك وزعماء القبائل . وقد استعملت شعوب افريقيا الغربية الصباغة بطريقة تدل على قدرتها على الابتكار والخيال ، حتى قبل ادخال الصبغات الاوروبية الى بلادها ، فقد عرفت اللون الاحمر والاصفر والبرتقالي والابيض والازرق النيلي الذي يتفاوت في ظلاله من الازرق الفاتح جداً الى لون يقرب من الاسود . ويبدو انه كان لكل شعب لونه المفضل ، فشعب اليوروبا كان يميل الى اللون الازرق النيلي ، بينما كان شعب الاشانتي يفضل اللون البرتقالي . وكثيراً ما يعكس انتقاء المنسوجات الحديثة الألوان التقليدية المفضلة .

ويصف الرحالة الأوائل الذين زاروا بنين أقمشة مصنوعة من الوبر ، وملسوجات بسيطة تتخللها خيوط من تصميحات معينة ، وشرابات مزركشة تتدلى من قطع القماش . وكان الاوروبيون يتناغون القماش الافريقي ليبيعه في البرازيل ، حيث كان الأرقاء المعتقون يقبلون على شرائه . غير انه ما ان أتت نهاية القرن التاسع عشر حتى كانت صناعة النسيج قد اضمحلت في بنين ، وهكذا لم تستمر في تطبيق الاساليب القديمة الا بعض المناطق التي خضعت في السابق لسيطرة بنين من مثل الالميجيو في منطقة اليوروبا واحدى قرى الايبو على الساحل . ومن المحتمل انه كان في الماضي اشراف سيامي وحدود اجتماعية ، أشد صرامة مما هي عليه اليوم ، للتأكد من حصر التباهي بمظاهر الثروة عن

طريق الحلل الغنية في الفئة القليلة التي كانت تتمتع بامتيازات خاصة ، غير ان النساجين كانوا لا يترددون في ممارسة فنهم واعداد تصاميمهم تلبية لطلبات أصحاب الثروة والسلطة السياسية الذين كان باستطاعتهم تخطي القيود الاجتماعية . وهكذا اصبح انتاج النساج في متناول كل من يستطيع شراء الأنواع الغالية من الأقمشة المصنوعة باليد . ونتج عن تغلغل النفوذ السياسي الاجنبي ان خفت القيود الاجتماعية وظهر اعتزاز جديد بالاشياء الافريقية الصنع ، فأدى ذلك الى ازدياد الاقبال على انتاج هؤلاء النساجين ، وبخاصة أولئك الذين تخصصوا بانتاج القماش الطويل . ومن الواضح ان النساجين انفسهم يستمتعون بممارسة قدرتهم الفنية في معالجة الألوان والتصاميم الممكن صنعها من الخيوط الاوروبية المستوردة . فبعد ادخال الخيوط الاوروبية لم يعد النساجون الافريقيون بحاجة الى البحث عن نباتات لتأمين الصبغات ولا الى العمل المضي الذي يتطلبه صبغ الخيوط باليد .

ورغم تطور المستلزمات العملية في فن البناء ، استمر الاهتمام لدى جميع شعوب افريقيا الغربية باقامة اسوار من الاغصان والطين وبناء سقوف من القش . وفي السودان الغربي ، حيث انتشر الاسلام ، نلاحظ أثر فن العمارة الذي تمتاز به المدن الاسلامية المسورة في افريقيا الشمالية . فأسوار المنازل التي تمتلكها عليه القوم تزينها نقوش بارزة قليلا في شكل انماط هندسية . وفي الممالك الشهيرة التي نشأت في افريقيا الغربية نلاحظ ان معالم الزينة في رحاب قصور الزعماء واقربائهم اكثر منها في منازل الاعضاء الآخرين في المجتمع . وعند قبائل الدوجون والباوولي واليوروبا وغيرها ، لم يدخر السكان وسعا في تزيين الأبواب الخشبية المواجهة للشوارع ، فقد نحتوا الدعائم التي تقوم في منازلهم او زينوا الاعمدة المبنية بالطين بنقوش بارزة بروزاً خفيفاً مع ادخال تصميمات اما لأغراض تذكارية او لأغراض دينية ، وذلك بحسب موضعها : هل هو في مدخل البيت أم في المكان المخصص لمقدسات العائلة ؟ ويظهر هذا الاسراف التقليدي في التزيين على أشده

في الاعمدة القضيصة المنحوتة التي أقامها ملوك الكرون في قصورهم المغطاة بسقوف من القش ، وفي اللوحات البرونزية المصورة التي غطيت بها الدعائم الخشبية في قاعة الاستقبال في القصر الملكي في بنين ، وفي التصميم الملونة التي زينت بها أسوار الساحات في ايبو ، وأخيراً في الاشكال المحفورة على جدران القصور الملكية ، وهي اشكال زاهية الألوان تروي قصة البطولات الحربية التي حققها اعضاء السلالة الملكية . ومن الواضح ، كما يبدو ، ان الفن الزخرفي في البناء كان من أهم فنون افريقيا الغربية ، غير ان ما نعرفه عنه لا يزيد كثيراً عن الاشياء التي ذكرناها ، ولا يعود ذلك الى الامطار الافريقية والحروب المختلفة التي نشبت في العهد السابق للاستعمار فحسب ، وانما ايضاً لقلة الاهتمام بتدوين هذه الناحية في التعبير الفني الافريقي .

العهد المعاصر

قام الافريقيون ، في جميع المناطق الواقعة جنوب الصحراء الافريقية الكبرى ، بتوسيع نطاق تذوقهم الجمالي الاصيل للشكل والفن والتصميم باستخدام وسائل جديدة او وسائل قديمة طبقت عليها طرق حديثة . ومع ان الاشكال الجديدة تقابل بالامتناع احياناً من اولئك الذين نذروا انفسهم لنصرة الاشكال القديمة في الفنون الافريقية وعدوها تعبيراً اساسياً عن الاندفاعات الافريقية الجمالية ، الا ان المنتجات الحديثة لها قيم خاصة بها ، لا ريب في ذلك .

ان الانطباع الذي يخرج به المرء لدى قراءة ما كتب عن الفن الافريقي هو ان الأثر الاوروبي الأمريكي في ذلك الفن ينحصر في انه دمر ما كان عليه ان يحتضنه ويتعهد به بالرعاية والتطوير ، وان الذوق الاوروبي الأمريكي قد أفسد ذوق الفنانين الافريقيين ، فلم يبق شيء من الفنون التقليدية التي ازدهرت في افريقيا في العهود السابقة . غير ان هذه النظرة تعطي صورة مشوهة عن الواقع .

فالأفكار الجديدة يجري استغلالها في الأنماط الثقافية القديمة، ويبدو أن المجتمعات الأفريقية التي كانت في السابق قادرة على دعم الاختصاصيين في إنتاج الأشكال الفنية تتلمس طريقها الآن لدعم المزيد منهم بوسائل جديدة، رغم أن الدافع للعمل ربما أخذ يبتعد عن المفاهيم والأشكال الدينية القديمة وعن الرموز المقترنة بالاعتبارات الاجتماعية القديمة، ويمنح إلى فتح منافذ جديدة في الحياة الاقتصادية وإلى الاعتراف بدور الفنان في المجتمع على أسس جديدة. وإذا جاز لنا القول أن الفنون الأفريقية الكلاسيكية قد اضمحلت، فإن بذور اضمحلالها لا تكن بالضرورة في الاحتكاك مع الأوروبيين، وإنما في الأنماط الثقافية الوطنية، وبخاصة تلك التي ترتبط بالرغبة في جمع الثروة والنهوض بالمكانة الاجتماعية. وليس لنا أن نستغرب أو ننكر على الفرد الموهوب حقه في أن يعتبر نفسه في عداد الاختصاصيين وأن يدرك أنه يتمتع بموهبة خاصة لها قيمتها في العالم الذي يعيش فيه.

ولكي نفهم التغير في الفن الأفريقي لا بد من أن ندرك أولاً أن فكرة «الفن من أجل الفن» لم تظهر، كما يبدو، إلا في ثقافات أفريقية قليلة. وتستثنى من هذه القاعدة العامة بعض الحالات التي نخص بالذكر منها شعوب الباكوبا والباوولي والمانجيبيتو والداهومي واليوروبا. ويبدو أنه لم تنشأ أنظمة معينة واضحة للأفكار المتعلقة بالمناحي الجمالية، كما لم يظهر فريق من الاختصاصيين ممن يلعبون دور الناقدين ويأخذون على عاتقهم تفسير الأشكال الفنية للآخرين. فالجمال ضيق محدود بالنسبة للمصطلحات المجردة الخاصة بالفن والجمال والتصميم، تلك المصطلحات التي تلعب دوراً هاماً في لغة من كان وثيق الصلة بالفن في الثقافات الأوروبية الأمريكية. ثم إن العوامل الجمالية تختلط كثيراً بالمناحي الدينية والاقتصادية والسياسية والاجتماعية – هذا بالإضافة إلى التعبيرات الأخرى التي تظهر بها – حتى أن المفردات الدالة على ما هو جميل أو جذاب أو ظريف وحسب قد تعود في المقام الأول إلى صفات من مثل الثروة أو القيمة الاعتبارية أو المدلول الرمزي السيامي أو الديني.

وهناك نقطة يغفلها البعض عادة وهي : ان معظم الاشكال التي يستهجنها اولئك الذين يتحسرون على الفنون الافريقية الكلاسيكية ويؤكدون اهميتها دون غيرها ؛ ان معظم هذه الاشكال ليست من انتاج فنانين تقليديين ، وانما من انتاج اشخاص تعاطوا حرفاً يدوية غريبة عنهم وعن عائلاتهم ، وقد تكون غريبة حتى عن المجتمعات التي يعيشون في كنفها . وقد لاقى هؤلاء في العادة تشجيعاً من الارساليات التبشيرية او الموظفين الحكوميين او المؤسسات التربوية ، وقد يلاقون تشجيعاً حتى من رجال الاعمال الذين يزودونهم بلوازمهم من الخشب والادوات ويكافئونهم على ما ينتجونه ، كما هي الحال في افريقيا الشرقية .

وهناك افريقيون في برازيل لم يسهموا قط في السابق في انتاج اشكال فنية في قراهم ، غير انهم رغم ذلك يقومون الآن باستخدام الورق وقماش القنب لاعادة انتاج تصاميم زاهية الالوان واشكال «تجريدية» مستمدة من سمات بارزة في الثقافة الوطنية المحلية كان يقصد منها في السابق ان تروى على مقياس اكبر ، كان ترى مثلاً على جدران المنازل والاسوار المحيطة بساحاتها . وفي نيجيريا قامت الارساليات التبشيرية بتشجيع بنات الايبو على اقتباس انماط الوشم والتشطيب الموجودة على اجسامهن واعتمادها كاشكال رئيسية تطرز على القماش . ويدرب طلبة المدارس عند اليوروبا على قطع الاشواك من اشجار القطن الحريرية وانتاج اشكال بشرية وحيوانية صغيرة ، ويجري حثهم على اتقان عملهم اسوة باساتذتهم الافريقيين الذين نال بعضهم شهرة واسعة حتى ان منحوتاتهم تباع الآن باثمان عالية جداً .

والجدير بالذكر ان التغيرات التي طرأت على الفنون الافريقية لم تكن كلها نتيجة للاحتكاك بالاوروبيين . فدينامية التغير تكمن ضمناً في العملية الخلاقة ، ويصدق ذلك حتى عندما يكون التغير اقل سرعة ووضوحاً مما هو عليه في ثقافتنا ، فهناك دائماً مجال للتصرف بالاشكال والتنويع فيها ضمن نطاق الرموز

الجمالية التي تقرها الثقافة . ومن المعروف ان الافراد الذين نصفهم بانهم يتمتعون بمواهب فنية حقة يدخلون تجديدات بسيطة على التقاليد القائمة ، وتلقى هذه التجديدات قبولا في الاوساط الفنية لأن انتاج اصحابها يحظى باعجاب المجتمع الذي ينتمون اليه .

ان العاملين في اشغال النحت التقليدية في المناطق المنتجة للفن في افريقيا قليلون جداً بالنسبة لمجموع السكان ، حتى اذا ضمنا اليهم الافراد العاديين من ذوي المواهب الاضعف الذين كان دافعهم الرئيسي اقتصادياً وليس جمالياً . وربما لا يزيد عدد الفنانين الحقيقيين – بالمعنى الفني لمصطلح « الفنان الحق » ، على ٢ إلى ٥ . في المائة من مجموع العاملين في اشغال النحت ، وهؤلاء هم الذين انتجوا الاشكال الكلاسيكية العظيمة التي نراها في المتاحف والمجموعات الخاصة . وحين تجرد هذه النسبة الصغيرة من الحافز للعمل ، او بالحري حين يتعذر عليها من الناحية الاقتصادية ان تنتج الاشكال الفنية التي تحبها ، يقوم افراد من مواهب أضعف بانتاج ما يعتقدون انه سيلقي قبولا في الاوساط التجارية ، وكثيراً ما يتلقى هؤلاء طلبات للانتاج من تجار من مثل تجار الهوسا الذين فاقوا غيرهم في التعامل بأسوأ الاشكال الفنية الجديدة صنماً واثقناً ونشرها في مختلف انحاء افريقيا الغربية والكونغو الشمالي .

أما أولئك الذين لا يصدقون ان التجديدات في الفن الكلاسيكي قد تم ادخالها على يد تلك النسبة الصغيرة من مجموع العاملين في اشغال النحت فقد يفيدهم ان ينتقلوا من المجلدات التي تقتصر على اظهار اجود المنتوجات الفنية الافريقية الى النشرات التي اصدرتها الحكومات الاستعمارية في الكونغو وافريقيا الغربية في الفترة الواقعة بين حوالي عام ١٩٢٠ و ١٩٤٠^٣ ، حيث سيرون ، بلا

^٣ يستطيع القارئ ان يجد صوراً تمثل هذه المنحوتات في كل عدد تقريباً من أعداد نشرة « Illustration Congolaise » (بروكسل) التي صدرت في الفترة المذكورة اعلاه ..

مبالغة ، مئات من المنحوتات كلها تتبع الاسلوب التقليدي ولكنها ضعيفة في تصميمها ، وناقصة في مستوى صناعتها الفنية ، وتفتقر على العموم الى جميع مميزات المنتوجات التي نالت من الاعجاب ما أهلها لأن تبحث في الكتب التي ألفت عن الفن الافريقي . ولا يسع المرء الا ان يستنتج بان النسبة ذاتها من الفنانين « المرتزة » قد ظلت قائمة ، ولم يصب التغير الا المواضيع التي يعالجونها ، وكان ذلك نتيجة لأحتكاكهم بالمعايير الاوروبية الامريكية التي مارسوها بأنفسهم .

ومهما يكن من أمر ، فان التشجيع الذي لقيه السكان الوطنيون من الاوروبيين كان حافظاً ساعد على ابقاء الفن المحلي حياً في الكثير من المناطق الافريقية . فمثلاً ، يعود للبريطانيين الفضل في دعوة عضو من حي العاملين في الصناعات النحاسية في بنين الى كوماهي في ساحل الذهب ، حيث تولى تعليم الاشائتي فن صب المعادن بطريقة « السير - بردو » ، وهو الفن الذي كاد يضمحل في تلك المنطقة التي كانت فيما مضى مركزاً هاماً للصب . ويجري اليوم انتاج مصبوبات للاشكال القديمة من أوزان الذهب والتصميمات والاساور وذلك باستعمال العناصر البارزة التقليدية ، ويمكن شراء هذه من المكتبات ومراكز الاشغال اليدوية التي ترعاها الحكومة في غانا .

وكان للبريطانيين الفضل ايضاً في تشجيع الملك اوبا ايويكي الثاني ليس فحسب على انعاش الفنون التقليدية في بنين عام ١٩١٥ ، وانما ايضاً على ادخال نمط جديد في النحت كان حتى ذلك العهد مجهولاً في اوساط النحاتين التقليديين . وتضمن ذلك استعمال خشب الأبنوس الحقيقي ، اي اللباب الاسود من النوع الذي يوجد في المناطق المجاورة لمدينة بنين ، وقد اسس الملك مدرسة للنحاتين في قصره استعملت فيها هذه الوسيلة ، كما استعملت وسيلة أقدم منها تستلزم استعمال قشرة جوز الهند . اما النحاتون فكانوا من سيّافي الملك ، وهم الاذنة

التقليديون في القصر الملكي . وكان على هؤلاء ان يظلوا في خدمة الملك عدداً من السنين ، واذا لم يتدربوا على حرفة خلال تلك الفترة فانهم لا يصلحون لدخول معترك الحياة المهنية ومزاولة الصناعات الماهرة بعد انتهاء مدة خدمتهم في القصر الملكي . ولذا كان الملك يشعر ان هذا النوع من التدريب سيعود عليهم بالفائدة بعد انتهاء خدماتهم في القصر .

وعندما ارتقى ابنه اكينزو الثاني العرش ، حافظ على هذا التقليد واستمر في تشجيعه . وكان من بين السيافين الذين تلقوا هذا النوع من التدريب رجل اسمه جونسون . وقد اسس هذا ، بعد انتهاء خدمته في القصر ، مشغلاً في مدينة لاجوس لم يستخدم فيه الا ناشئين متمرسين من بيني . وكان من نتائج اندلاع الحرب العالمية الثانية ان تدفق آلاف الجنود الامريكيين والبريطانيين الى افريقيا الغربية ، فاقبل الكثيرون على شراء اشكال الرؤوس المنحوتة التي انتجها جونسون لترمز الى الملك ، وكذلك على شراء تماثيله النصفية التي ترمز الى الجنسين ، وان كانت هذه الاخيرة اقل اتقاناً في صنعها وتفصيلها . واخذ الناشئون المهنيون من أهل بيني ، ممن كانوا يتلقون تدريبهم عند جونسون ، ينفصلون عنه ويؤسسون مشاغل مستقلة خاصة بهم . وقد ابتاع تجار الهوسا القطع التي انتجها المتدربون بقصد التمرين وباعوها كطرف نادرة مع تحف تقليدية اخرى من مثل منافض السجائر المصنوعة من النحاس المطروق والسلع الجلدية المستوردة من السودان . وهكذا نرى ان أسلوب بيني الذي انبثق في الاصل من قصر الملك نفسه قد انتشر في مختلف ارجاء افريقيا الغربية حتى وصل أثره الى سيراليون غرباً والى الكونغو جنوباً . أما هبوط المستوى الفني للنسخ الاصلية التي انتجت وفق هذا الاسلوب ، فسببه انها كانت من صنع الناشئين المتدربين ، ويصدق ذلك ايضاً على انتاج الفئات العنصرية الاخرى التي تقلدت هذه النسخ الاصلية بعد رواجها في الاوساط التجارية . ولم يكن لباب الأبنوس الاسود متيسراً في بعض المناطق الاخرى ، ولكن ذلك لم يقف حائلاً

دون تقليد اسلوب بيني ، فكل ما كان على الصنّاع فعله في تلك المناطق هو ان يستخدموا الخشب الابيض ويعالجوه باصباغ اوروبية من النوع الذي يستعمل في تلميع الاحذية .

وفي الوقت الذي يبدو فيه ان الاشكال الفنية الافريقية قد أخذت تتحول بصورة نهائية وقطعية الى اشيء لا تحمل الا شبيهاً طفيفاً للفنون التقليدية ، وفي حين يبدو ان الفن الكلاسيكي نفسه في سبيله نحو الاضمحلال ، ظهرت حركة جديدة في كل من الكونغو وافريقيا الغربية وأخذت تسير قدماً بخطى ثابتة ، دون ان تثير حولها ضجة كبيرة ، وتكتسب اثناء سيرها المزيد من الزخم وقوة الاندفاع . أما رواد هذه الحركة فمعظمهم من الموظفين الحكوميين او الذين تربطهم علاقات مع الحكومة بصفة او بأخرى . وقد نجح هؤلاء في اقناع الحكومة بسن قوانين تحرم تصدير الاشكال الفنية القديمة بكميات كبيرة ، وراحوا يجمعون ما يستحسنونه من القطع القديمة ليكونوا منها نواة لمتاحف وطنية . والى جانب ذلك تتفق الأموال ، وتبذل المساعي برفق لا يخلو من شيء من الاصرار ، في سبيل استعادة بعض القطع النفيسة التي تمثل الفن الافريقي الكلاسيكي من المتاحف الاوروبية والامريكية او من التجار وهواة جمع العاديات ، ويمثل كل ذلك جانباً من الجهود الواعية التي تبذل لتنمية الاعزاز بتراث الماضي الغني وخلق تأثير ملهم يبعث الثقة بامكانيات افريقيا في المستقبل .

ألن ب. مريام

هناك جوانب كثيرة من الموسيقى الإفريقية لا تزال تلتظر من يصفها وصفاً موضوعياً . ويبدو ان هناك موضوعات تشكل وحدات أساسية يمكن معالجتها بضبط أكثر من غيرها . ويمثل البحث الحالي محاولة لتجميع مواد تعطي القارئ فكرة عامة عن خصائص النظام الموسيقي في إفريقيا . وتتناول المعلومات المتيسرة ، في المقام الأول ، العوامل البنائية ، اما المعلومات المتعلقة بتكامل الموسيقى مع المناحي الأخرى في الثقافة فهي ضئيلة ، ولذا سنكتفي هنا بالإشارة إلى بعض المشكلات . وسنحاول أيضاً بيان الخطوط العريضة لنقاط الاتفاق أو الاختلاف الرئيسية بين مختلف الكتاب الذين عالجوا هذا البحث ، وكذلك المشكلات الكبرى التي لا تزال تفتقر إلى الحل . وأخيراً ، سنعرض في بحثنا لـ «مشكلات التغير»^١ .

١- يستطيع القارئ ان يرجع إلى المصادر التالية عن الموسيقى الإفريقية :

Douglas H. Varley, «African Native Music: An Annotated Bibliography» («Royal Empire Society Bibliographies», No. 8 ; London, 1936).

Alan P. Merriam, «An Annotated Bibliography of African and African-derived Music since 1936», Africa, XXI (October, 1951), 319-29.

وظيفة الموسيقى

هناك اتجاه يعلق أهمية كبيرة على الدور الذي يلعبه النشاط الموسيقي في المجتمع ويعتبره عنصراً متكاملًا ووظيفيًا من عناصر ثقافته . ويمثل هذا الاتجاه سمّة تشترك فيها الموسيقى مع المظاهر الجمالية الأخرى في الثقافة ، ويجري التشديد عليها في معظم المجتمعات التي تغلب عليها الأمية ، أو في كلها تقريباً . وعلى سبيل المقارنة نذكر أن في المجتمعات الأوروبية الأمريكية ميلاً إلى تقسيم الفنون إلى دوائر منفصلة ، وإلى عزلها عن مظاهر الحياة اليومية ، وهكذا نلاحظ اتجاهاً يرمي إلى التمييز بين الفنون « المجردة » والفنون « التطبيقية » ، وبين « الفنان الحق » و « الفنان التجاري » أو « صاحب الحرفة » من حيث الدور والوظيفة . ويذهب المجتمع الغربي إلى مدى أبعد من ذلك فيميز بين « الفنانين » و « جمهور الحاضرين من المتفرجين أو المستمعين » ، وتكون فئة « الفنانين » في العادة محدودة العدد ، إذ لا يشترك في النشاط الفني في المجتمعات الغربية إلا أفراد قليلون نسبياً ، وأقل منهم ، في نظر المجتمع ، هم أولئك الذين « يجيدون » فنوناً معينة كالوسيقى والرقص . « أما في المجتمعات التي تغلب عليها الأمية ، فلا نقالي إذا قلنا أنه لا يوجد في أي منها اتجاه إلى رسم مثل هذه الخطوط الفاصلة المميزة . فالفن في هذه المجتمعات جزء من الحياة ، ولا ينفصل عنها »^٢ . ولا يعني هذا بالطبع أنه لا توجد مجالات للاختصاص ، إنما الذي أردنا أن نثبتته هنا هو أن في المجتمعات غير المتعلمة أعداداً كبيرة نسبياً تجيد ممارسة الفنون وأن الوان النشاط الجمالي المختلفة ترتبط ارتباطاً وثيقاً بحملة النشاط الثقافي الوظيفي . فالوظائف العادية التي تؤديها الموسيقى في المجتمعات الغربية من مثل الاستجمام ومصاحبة الرقص والخدمات التي تؤديها في الاحتفالات الدينية ، هذه الوظائف

٢ Melville J. Herskovits, «Man and His Works» (New York : Alfred A. Knopf, 1948), p. 379.

نجدها كلها في المجتمعات غير المتعلمة ، وبالإضافة الى ذلك تستعمل الموسيقى في هذه المجتمعات في ظروف ومناسبات أخرى كثيرة .

وعلى سبيل المثال نذكر ان قبيلة الهوتو في الرواندا تميز ما لا يقل عن ٢٤ نوعاً من الاغاني الاجتماعية العامة التي لا تدخل في نطاق الاغاني الدينية . وتتناول الاغاني الاجتماعية موضوعات كثيرة ، فمنها ما يغنيه موسيقيون محترفون لاغراض الترفيه ، ومنها ما يؤدي في مناسبات شرب البيرة ، أو الحرب ، أو تقديم الولاء لزعيم ، أو الصيد ، أو الحصاد ، أو الاشغال العامة ، ومنها ما يغنى للاحتفال بميلاد طفل أو لتحذير اعضاء المجتمع الذين ضلوا سواء السبيل ، أو لسرد رواية تحكي قصة حملة ناجحة من حملات صيد الفيلة ، ومنها ما يتعرض للاوروبيين بالسخرية ، أو يتحدث عن الموت ، أو يتناول موضوعات مبتدلة . ولا يقف الامر عند هذا الحد ، اذ يمكن تمييز انواع فرعية في كل فئة من الفئات التي ذكرناها . فهناك نوع خاص يُغنى عند جر زورق من مكان صنعه الى الماء ، وثان عند التجذيف ضد تيار قوي ، وثالث عند التجذيف مع التيار ، ورابع لحث فريق من المجذفين على بذل المزيد من الجهد الجماعي .

ونجد عند قبيلة التوتسي في الرواندا مدى واسعاً مماثلاً من الاغاني التي تتناول موضوعات مختلفة . فهناك اغنيات للتفاخر والحرب وتبادل التحيات . وعندما تلتقي النساء الشابات المتزوجات ، يغنين معاً ذكرى الغائبين من الاحباء . وهناك أغنيات خاصة بالاطفال ، وأغنيات يتودد بهن الشباب للفتيات ، وأغنيات أخرى كثيرة تتناول موضوعات مختلفة . وللأغاني التي تتناول المواشي أهمية خاصة عند قبيلة التوتسي ، وتضم الانواع الفرعية منها اغان للتباهي تسمى ابيريريمبو (Ibiririmbo) ، وفيها يشترك رجلان في مسابقة غنائية فيتناوبان العبارات الموسيقية ، ويتباريان اما بمدح بقرة واحدة او بذكر فضائل بقرة معينة بالمقارنة مع أخرى . وهناك اغان خاصة ، غير الابيريريمبو ، تغنى في

مدح الأبقار ، وأخرى تغنى للدلالة على أهمية اقتنائها . وتنشد أغان خاصة عندما يسوق الراعي قطعان الماشية إلى حظائرهما في المساء ، أو حين يعدها لترد الماء ، أو حين يلتقي مع رعاة آخرين في المساء . ويتغنى الناس أيضاً بمدح قطعان الماشية الأينيامبو (Inyambo) ، وينشد الأطفال أغنيات خاصة في مدح الأبقار ، وتنشد أغنيات أخرى في المناسبات التي يجري فيها عرض الأبقار على الزوار . وهناك أغنيات خاصة تؤدي مع المزمار لتحبط خطط لصوص المواشي في الليل ، وأخرى تروي حوادث تاريخية لعبت فيها المواشي دوراً هاماً^٣ .

ومكنا نرى أن الموسيقى تلعب دوراً في جميع مظاهر الثقافة . ففي التنظيم السيامي - مثلاً - تتضح وظائف الموسيقى في الأغاني التي تغنى في مدح الزعماء ، وكذلك في مناسبات أخرى كثيرة قد تظهر بين الحين والآخر . فعند قبيلة التوتسي يعتبر الطبول رمز القوة السياسية ، ولا يسمح لأي فرد باقتناء مجموعات من الطبول باستثناء الموامي (Mwami) والملكة الأم . « كان الكالنج (Kalinga) رمز السلطة الملكية ، والكالنج دفن مقدس يرمز اقتناؤه إلى حق صاحبه بممارسة سلطته الملكية »^٤ . وروى عن الكالنج أيضاً :

« أنة دفن مقدس من الطراز الأول ، وهو شعار السيادة وحامي المملكة من الأخطار ، ولا يقرع إلا في مناسبات خاصة . ومن حيث المبدأ ، يجب أن يرافق الملك خلال جولاته . ويحمل الدف في شبك ، وتقرع الطبول على شرفه . وله حقوق مماثلة لتلك التي يتمتع بها الملك ،

٣ Alan P. Merriam, «Field Notes», Belgian Congo and Ruanda Urundi, 1951-52.

٤ Jacques J. Maquet, «Le Systeme des Relations Sociales dans le Ruanda Ancien» (Annales du Musee Royal du Congo Belge, Sciences de l'Homme, Ethnologie) Vol. I (Tervueren, 1954), p. 147

فخرى الناس يصفقون له ثلاث مرات عندما يمرون امامه الواحد قلو
الآخر . ولوقايته من التلف يمسحونه بالزبدة ويدم ثور « ابيضت »
احشاؤه ، أي ثور ارتاح له المضحون من الكهنة واعتبروه دليلاً على
الفال الطيب « ° .

وفي مجال التنظيم الاجتماعي سرعان ما تتضح وظائف الموسيقى للعراقب
في مراسم الميلاد والزواج والموت . ومن أشهر وظائفها في هذا المضمار الرقابة
الاجتماعية . فمثلاً يروي ترامسي (Tracey) في معرض حديثه عن قبيلة تشوبي
ما يلي :

« درجت العادة عندهم على توجيه انتقادات كثيرة الى أولئك الذين يولون
عليهم ، بيضاً كانوا أم سوداً ... وتتضمن أغانيهم ، وما يصاحبها من موسيقى
ورقص ، تلميحات صريحة واضحة تندد بأولئك الذين يهملون واجباتهم ،
واحتجاجات ضد كل من طغى وتكبر ، وصيحات تستنكر حوادث الظلم
الاجتماعي ، وعبارات تعكس الفلسفة التي يتبنونها في وجه الشدائد ... ومن
السهل على المرء أن يتصور مبلغ الأثر الذي تحدثه عبارات التثريب في نفس
المسيء حين يشهر بسيئاته في أغان ينشدها ثلاثون أو أربعون من الشباب
المندفعين أمام جميع سكان القرية ، او الطعنة التي توجه الى كبرياء موظف صغير
استبد به الغرور ، حين يهزأ الشباب بتبجح في أغان ينشدونها على أنغام الموسيقى
وحين يضطر هو الى احتماها وتكلف الضحك عليها . أما بالنسبة لأولئك الذين

Reverend Pere Pages, «Un Royaume Hamite au Centre de
L'Afrique» («Institut Royal Colonial Belge, Sections des Sciences
Morales et Politiques, Memoires,» Vol. I. Brussels, 1933), pp. 371-72

ينتهكون حرمة الشريعة الاخلاقية في مجتمعهم ، فأي عقاب أردع لهم من ان يعرفوا ان انحرافهم سيشر به الشعراء في قصائدهم التالية ؟^٦

ويتحدث هرسكوفت عن أغنيات التورية في داهومي^٧ ، بينما يشير ووترمان الى « نوع هام جداً من الأغاني في عالم الزنوج يتناول الأحداث الجارية ويستخدم لنشر أخبار الساعة والشائعات التي تدور على الألسن ، وقد يستخدم أحياناً لابتزاز الأموال بالتهديد »^٨ .

وتؤدي الأغاني وظيفتها ايضاً في الحياة الاقتصادية حيث تستخدم لتشجيع العمل التعاوني . ومن الأمثلة على ذلك استخدام الأغاني لحث مجذّفي القوارب على النحو الذي شرحناه سابقاً . ويروي هرسكوفت في معرض حديثه عن الدوكبوي (Dokpwe) في داهومي ، ان أعضاء الفرق العمالية التعاونية يؤخذون الى الحقول حيث يطلب اليهم العمل على « أنغام مزمار حادة يستطيعون متابعتها بسهولة ، ويتخذ هذا الاجراء لأن المسافات كثيراً ما تكون كبيرة وقد لا يعرفها بعض العمال . ولديهم طبول وأجراس وجلاجل يستخدمونها لتصاحب الاغنيات التي ينفشدونها »^٩ . أما الاغنيات نفسها فتستخدم لتوكيد الايقاع اثناء العمل .

^٦ Hugh Tracey, «Chopi Musicians: Their Music, Poetry, and Instruments», (London: Oxford University Press for the International African Institute, 1948) p. 3.

^٧ Melville J. Herskovits, «Dahomey: An Ancient West African Kingdom» (New York: J.J. Augustin, 1938), II, 320.

^٨ Richard A. Waterman and William R. Bascom, «African and New World Negro Folklore», in «Dictionary of Folklore, Mythology and Legend», ed. Maria Leach (New York: Funk and Wagnalls, 1949), p. 21.

^٩ Herskovits, «Dahomey», I, 73.

أما في المجال الديني فوظيفة الموسيقى والآلات الموسيقية أشهر من أن يعاد بيانها هنا . وتكاد كل الكتابات الاثنوغرافية تشتمل على وصف مسهب او مقتضب لكيفية استخدام الموسيقى في هذا الجانب من الثقافة . غير انه قد لا يكون لدى الناس اطلاع مماثل على المعنى الرمزي الذي يمكن اسناده الى الآلة الموسيقية نفسها . ومن الأمثلة على ذلك ما نجده عند قبيلة البامبارا حيث :

« ان الاشكال والصفات الانسانية التي ترمز اليها القيثارة «نجوني» واضحة في أذهان الذين يستعملونها .

« فالصندوق المستطيل في هذه الآلة الموسيقية، يمثل قناع كوماباننا ، السلف الذي أوتي الكلمة . وترمز القطعتان الجانبيتان الى عينيه ، والثقب الى أنفه وجهازه التنفسي ، والطرف الذي تنتهي فيه الأوتار الى فمه وأسنانه ، والأوتار الثمانية الى كلماته . وترمز القيثارة ايضاً الى ضريحه ، ويرمز القضيبان اللذان يقطعانها عرضاً الى السلفين الثاني والثالث اللذين رافقاه عند موته . ويمثل الصندوق كذلك وجه الكاهن العراف وضريحه ، ويمثل القضيبان ساقَي الذرة اللذين غرسا في المكان الذي دفنت فيه الجثة . وفي نهاية مقبض القيثارة توجد أجراس نحاسية تلعب دوراً يجمع الناحيتين الفنية والدينية ويشبه دور الأجراس المثبتة على لوح الطبل الذي وصفناه أعلاه .

« ويمثل كل صوت يحدثه كل وتر من الأوتار الثمانية نوعاً من الصلاة . ويشد الكاهن العراف الأوتار كلا على حدة بحسب رتبتهما وبالنظر الى نوعية المستشار والاسئلة التي يطرحها ...

« وتتصدر القيثارة احتفالات التضحيات ومراسم التطهير والمعالجة والتنقية والتكريس ، وتلعب كذلك دوراً هاماً في التأملات الفردية . وتعتبر نغماتها

العالية الحادة مساوية ويعتقد انها ترمز الى الوفرة . أما نغماتها الجهيذة المنخفضة الحدة فتدل على أشياء دنيوية وترمز إلى النقص . وتستخدم القيثارة في مناسبات مختلفة كالأعراس عن الحل والترحال ، والحصب والقحط ، ودعوة الناس الى الامتثال للأوامر . وقد توضع القيثارة بهدوء يحوار مستنقع حيث يدل وجودها على السلام والطمأنينة .

« وقبل أن يبدأ العازف بالضرب على القيثارة ، يدنو بفمه إلى فوهة صندوقها ويهمس مخاطباً سيد « الكلمة » بالعبرة التالية : (والآن جاء دورك ، فهل نظم العالم) » ١٠ .

ويمكن أن نشير أيضاً الى استخدام الأغاني باعتبارها وسيلة لنقل الحقائق التاريخية . ويذكر ووترمان وباسكوم ان « الناس في نيجيريا لا يزالون يستمعون الى أغنيات تروي قصة المعارك التي نشبت في القرن الثامن عشر » ١١ . ويقول هرسكوفت في سياق حديثه عن داهومي ما يلي :

« كانت الأغاني ، ولا تزال ، الوسيلة الأولى لنقل المعلومات التاريخية للفتات غير المتعلمة من شعب هذه البلاد . وكانت هذه الوظيفة تبرز بوضوح شديد عندما كانت الأغاني تستخدم في سرد الطقوس المقترنة بتقديم الضحايا لأرواح أولئك الذين انتقلوا الى حياة العبودية . وكان الراوي في بعض الأحيان يعجز عن استذكار تتابع الاسماء الهامة في قصته المتسلسلة ، فيشرع في الغناء بصوت

١٠ Viviana Paques, «Les Bambara» «Monographies Ethnologiques Africaines, Institut International Africaine» (Paris: Presses Universitaires de France, 1954), pp. 106-7.

Waterman and Bascom, «Negro Folklore,» p. 21.

منخفض، تصاحبه طقطقة الأظافر، ويستمر على الغناء بضع لحظات، ثم يتوقف بعد أن يكون قد استحضر في ذهنه الاسماء بوضوح . وكانت يذكر في سياق تفسيره للأغنية ان هذه هي الطريقة الداهومية في تذكر الحقائق التاريخية . وكانت المغني يلعب دور «حافظ السجلات» ، وقد لاحظ ذلك أولئك الذين زاروا داهومي في عهد الحكم الذاتي^{١٢} .

ونجد مثل هذه العادة على نطاق أضيق عند قبيلة التوتسي حيث لا يزال الأهليون ينشدون أغنيات يعربون فيها عن استيائهم من مرسوم حكومي أرغمهم على بيع بعض مواشيهم بأسعار اعتبروها غير منصفة . أما هدف الحكومة من هذا المرسوم فكان تخفيض التضخم في عدد المواشي في رواندا ، ومع ان الحادث وقع قبل سنوات كثيرة، الا انه ظل حياً في أذهان الناس عن طريق الأغاني^{١٣} .

وتصنف الموسيقى طبعاً مع المظاهر الجمالية في الثقافة . فبأما علاقتها بالمناحي الجمالية الأخرى من مثل الأدب الشعبي والرقص والرواية، فهي أوضح من أن تحتاج هنا الى استقصاء . وأما علاقتها باللغة فتتيح مجالات لدراسة أشكال مختلفة من التعبير . فعند الهيا في يوغندا وشرق الكونغو تشكل الأقوال البدئية والأمثال قسماً هاماً من نصوص الأغاني ، ونذكر منها على سبيل المثال: « ان الرجل الذي يذهب الى السوق ويستمتع للغو والثروة عرضة لأن يلتاجر مع زوجته لدى عودته الى البيت ، فالحقيقة يجب ان تكون في البيت » ، و« لا تبك اذا لم يكن هناك مبرر للبكاء » . وبالطبع يشير ذلك ايضاً الى وظيفة الموسيقى في تزويد الفرد بالثقافة والتربية^{١٤} . وأخيراً، فان استعمال التعبيرات

Herskovits, «Dahomey», II, 321.

١٢

Merriam, «Field Notes».

١٣

Merriam, «Field Notes».

١٤

الشعرية والروائية يؤكد هو أيضاً وجود علاقة وثيقة بين الموسيقى واللغة في أفريقيا^{١٥}.

وفي سياق حديثنا عن الموسيقى واللغة، نذكر ان من أكثر المشكلات إثارة للجدل العلاقة بين المنحنى الكلامي، أو اللحن، والبيت الموسيقي اللحني. وقد لاحظ هرتزوج ما يلي:

« ولا يعني ذلك ان اللحن الموسيقي يتقيد بصرامة باللحن الكلامي ولا يجيد عنه. فالواقع هو ان الأغاني تشير بوضوح الى وجود صراع دائم وتكيف مستمر بين الاتجاهات الموسيقية والمنحنيات التي ترسمها النغمات الكلامية لنص الأغنية. حتى في الحالات التي تغطي فيها النغمات الكلامية، نجد ان النبضة الموسيقية لا تكبت كلياً، وانما يحد من قوتها - أو بالحري قد تدفع الى استنباط وسائل لم تستعملها من قبل. ولعل أفضل برهان على ذلك كثرة الانعطافات التي استازمها في الأصل اللحن الكلامي ثم ما لبثت ان سارت في طرق خاصة بها وتطلبت اللجوء الى التكرار أو التوازن بغض النظر عما اذا كان ذلك ينسجم أو يتعارض مع المنحنى الكلامي التالي.

« أما في لغاتنا، فان النبرة «التشديد»، ومعها طول المقطع، تشكل العنصر «الموسيقي» الهام في اللغة، وهذا العنصر هو الذي لعب دوراً كبيراً في التطور الموسيقي عندنا^{١٦}.

F.S. Herskovits, «Dahomean Songs», Poetry, XLV (1934), ١٥ 75-77.

George Herzog, «Speech Melody and Primitive Music», ١٦ Musical Quarterly, XX (October, 1934), 466.

ولا تقف المشكلة المتعلقة بأثر اللغة في التعبير الموسيقي اللحني عند هذا الحد ، فهي تزداد تعقيداً حين يضطر المرء الى معالجة عامل اضافي نجده في أجزاء كثيرة من افريقيا ، وهو النغمة الفونيمية ، أي النغمة التي تقترب بالاصوات الكلامية المميزة . ويكاد يكون من المؤكد أن يظهر في سياق الغناء تعارض بين النغم الفونيمي واتجاه الفواصل الموسيقية ، وقد تناول جونز هذه المشكلة بالبحث ، وهو يعتقد أن أثر النغمة في اللحن قوي ، غاية في القوة . ومما قاله بهذا الصدد ما يلي : « ويفسر هذا الأثر لماذا يختلف كل بيت في الأغنية عن الآخر اختلافاً بسيطاً . فكلما كان بيت ... يحتاج الى معالجة لحنية منفصلة كي يتفق اللحن مع ارتفاع المقاطع وهبوطها ... وأثر ذلك في الموسيقى الغنائية الافريقية قوي جداً حتى انه يوجد شكل من الأغاني الهزلية يستحدث فيها الأثر الهزلي يجعل لحن بعض المقاطع يتعارض مع النغمات الصوتية » . ويردف جونز قائلاً :

« وكان من نتيجة ذلك كله ان غدا اللحن الافريقي في وضع مقيد . فنظامه ضيق جداً في مجاله حتى انه يخضع لقيود أكثر من تلك التي كانت تتحكم في الموسيقى الأوروبية في عهد باخ والقواعد الصارمة الخاصة بتعدد الألحان . وهناك عامل آخر يحد من حرية اللحن وهو شيوع العادة التي بموجبها لا يغنى الا نغم واحد لكل مقطع . واذا ما حاول أي شخص ان يلحن نغماً يقوم على هذه الأسس ، فإنه سيجد صعوبة كبيرة جداً في اثارة الاهتمام ، ولا سيما فيما يتعلق بتحقيق التوازن في الشكل اللحني . صحيح ان الافريقي قد ينجح في تحقيق ذلك ، ولكن لا شك في ان قيود هذا النظام تؤثر في التطور الحر للألحان الافريقية ، فهي تجعل مجالها محصوراً وتوجهها وجهة محافظة » ١٧ .

A.M. Jones, «African Music in Northern Rhodesia and Some ١٧ Other Places» («Rhodes — Livingstone Museum, Occasional Papers», No. 4. Livingstone, 1949), pp. 11-12.

ويتحدث ورد (Ward) عن هذا النظام بعبارات أقل قطعاً وجزماً من عبارات جوتز . وهو يقر بأنه « يمكن للنبرة ان تكون ... المبدأ الموجه » ولكنه يستنتج ايضاً « اننا ، على أقل تقدير ، لا نستطيع ان نتمسك بالاعتقاد بأنه يوجد ، في كل حالة ، توافق لازم بين الانغام والالحان »^{١٨} . أما هورنبوستل (Hornbostel) فيخلص الى الاستنتاج التالي :

« يبدو ان درجات النغم في الصوت الكلامي هي التي تحدد في الواقع النواة اللحنية ، ولكنها لا تؤثر في قواها الخلاقة الملزمة لها . فهذه القوى ، وليس أي من صفات الكلام ، هي التي تتحكم في الاتجاهات الأخرى للتطور اللحني . وليس لنا ان نستغرب حين نعلم ان السامع لا يسيء فهم معاني الكلمات ، حتى وان كانت الحركة اللحنية تسير في خط معاكس لها . فأولاً ، يرجح ان القرينة تلقي في معظم الحالات ضوءاً على المعنى فيزول ما قد يكتنفه من غموض ، على نحو ما يحدث عندما يعبر شخص أجنبي عن نفسه باللغة الانجليزية فيفهمه الذين يتكلمون هذه اللغة حتى وان كان يخطيء في نبراته الصوتية . وثانياً ، لا يعتمد اللحن الكلامي فحسب على مسالك الصوت عبر درجات مختلفة من النغم ، وانما ايضاً على وضوح الاصوات الكلامية ... ولا تخضع هذه في العادة للتغير ، وان كان ذلك لا ينطبق كلياً على الغناء . وأخيراً ، نذكر ان النصوص التي تغنى تكون دائماً ، حتى في لغاتنا ، أصعب فهماً من النصوص التي تنقل بطريقة الكلام الاعتيادي ، ومن المحتمل جداً ان هذه الصعوبة تزداد في اللغات التي تكون فيها درجات النغم عنصراً أساسياً . غير ان هذه الصعوبة لا تُلْشأ الا بالنسبة للأغنيات الجديدة ، ففي حالة الأغنيات القديمة الدارجة ، يترأى لنا

W.E. Ward, «Music in the Gold Coast», Gold Coast Review, ١٨ III (July-December, 1927), 211.

اتسائمز كلمات النص ونسمعها بوضوح ، مهما كانت مشوهة او محرفة ، ١٩ ..

ولا بأس في ان نعرض بإيجاز لاستعمال احدى الآلات الموسيقية بوصفها وسيلة للاتصال . ان « ارسال الاشارات بالطبل » ظاهرة يساعد على حدوثها النغم الفونيمي الموجود في الكثير من اللغات الافريقية . ولا داعي للخوض في تفاصيل هذه الطريقة ، فقد أجريت دراسات واسعة عنها ، اصف الى ذلك ان هذه الطريقة — اذا توخينا الدقة في التعبير — ظاهرة لغوية اكثر منها موسيقية ٢٠ .

وعلاوة على الوظائف التي تقدم ذكرها ، تلعب نصوص الاغاني في ذاتها أدواراً متنوعة ، فهي كثيراً ما تتيح الفرصة للتعبير عن آراء قد تكبت ولا يسمح بالتعبير عنها في الاحوال العادية ، ثم هي ، في الوقت نفسه ، قد تعبر عن موضوعات أو تشكيلات أساسية في الثقافة القائمة . فمثلاً ، من المستبعد ان يعتمد رجل عادي من الهوتو الى التعبير عن الافكار الهجائية التالية بصورة مباشرة ، مع العلم بأنه تم تلحينها وانشادها من قبل لاعب محترف من الذين يلعبون على القوس الموسيقي (Umunahi) في رواندا الجنوبية :

« شرع احد الانجليز في التباهي بامبراطوريته ، وشرع احد البلجيكيين في التباهي بامبراطوريته . فاما الانجليزي فقال : « عندنا آلات نستخدمها في

Erich M. von Hornbostel, «African Negro Music», Africa, I ١٩ (January, 1928), 31-32. (In reprint).

٢ . John F. Carrington, «A Comparative Study of Some Central African Gong-Languages («Institut Royal Colonial Belge, Section des Sciences Morales et Politiques, Memoires,» Vol. XVIII Brussels, 1949); and «Talking Drums of Africa» (London: Carey Kingsgate Press, 1949).

صناعة السكر . وعندنا سيارات كثيرة تسوقها النساء . لدينا طائرات وعربات نقل ، ثم ان شلناتنا اعلى قيمة من فرنكاتكم . وهناك السكك الحديدية واضواء المرور . ثم ان شعبنا ، الباغندا ، الذي يعيش في امبراطوريتنا يملك السيارات والدراجات العادية والدراجات ذات المحركات . ويعيش افراد هذا الشعب في بيوت سطوحها من صفائح القصدير . وهم اغنياء ، كما لا يخفى عليك . وأما البلجيكي فقال : « نملك الرواندا اوروندي ، وهي خير البلاد على الاطلاق . ومن الفئات التي نحكمها الانداروجاروجا (Indarugaruga) (هي فئة اعانت البلجيكين على طرد الالمان) . وعندنا الانيامبو (Inyambo) (المواشي الملكية) ، هل تعرف كيف تزين ؟ وعندنا راقصون ؟ هل تعرف كيف يرقصون ؟ وعندنا الأباتوتسي (Abatutsi) ، هل تعرف كم يبلغ طولهم ؟ ، ٢١

وثمة مجموعة من خمس اغنيات كان فريق من بنات الباشي يغنيها في مزرعة اللبن والكيما في منطقة كيفو في الكونغو البلجيكي ، وتقدم هذه المجموعة مثالا آخر يوضح استعمال الاغاني للتعبير عن ما قد يظل في الاحوال الاخرى مخفيا في الصدور . وكانت هذه الاغنيات موجهة الى صاحب المزرعة الذي كان يقوم بدور الترجمان ايضاً وكان باستطاعته ان يتتبع نص الاغنيات . وكان صاحب المزرعة هذا ، على اثر تنفيذ قرار بزيادة الاجور ، قد توقف عن صرف مخصصات العمال من الملح والفول السوداني او زيت النخيل . وكانت البنات يبدأن بالاغنية الاولى التي تتحدث عن مسرح العمل وهو المزرعة ، ثم يواصلن الشاء على المزرعة وصاحبها في الاغيتين الثانية والثالثة ، وحق هذه النقطة لا يتضمن الغناء اي تلميحات خفية تندد بموقف صاحب المزرعة . وفي الاغنية الرابعة تثار المشكلة المتعلقة بتوقيف مخصصات الملح وزيت النخيل ، اما الاغنية الخامسة فتتضمن تهديداً بترك العمل والبحث عن وظائف أخرى اذا لم يبادر صاحب العمل الى

الاعادة صرف مخصصات المؤن . ومن الواضح ان الاغنيات الخمس تمثل انذاراً مباشراً الى صاحب المزرعة يعبر عن شعور الاستياء الذي عم أوساط العمال . ولم يكن صاحب المزرعة واقفاً على هذا الشعور ، ولم تشأ البنات ان يعبرن عن هواجسهن مباشرة ، وانما آثرن ان يطلعن على الموقف عن طريق الغناء ٢٢ .

وهذه الدراسات نفسها ، التي أجريت حول نصوص الاغاني ، تسترعي انتباهنا الى العبارات التي تتضمن اشارات الى اخطار الانحلال الاجتماعي . ولا تبدو هذه الاخطار واضحة في العلاقات العادية بين أهالي الباشي أنفسهم او بين الباشي والاوروبيين ، ولكنها تتضح بجلاء في الاغاني . فنصوص الاغاني تميظ اللثام عن أعمال العنف ، والنبد الاجتماعي ، وموقف اللامبالاة الذي تتخذه الفئات الاجتماعية تجاه اعضاءها الفرديين . وبما يستلفت النظر انه يندر جداً ان تصدر تعليقات على ما يقوم به الافراد المعنيون من اعمال ظالمة او من تحريف للابعاد الحقيقية للاشياء ، اذ ان كل ما تفعله النصوص هو ان تسرد الحوادث من دون تعليق .

ويجدر بالذكر هنا ان الاوروبيين من ذوي الخبرة الطويلة بالاوضاع العامة للمنطقة التي يسكنها البونيابونجو (Buniabungu) يندون الآن قلقاً حول ظاهرة الانحلال التي يعتقدون انها اخذت تحمل بشعب الباهافو (Bahavu) ، وهو من جيران شعب الباشي واقرب الشعوب اليه من جهة الشمال . فبناء على المعلومات المستمدة من هذه المصادر ، تشير الاحصاءات السكانية الى ان نسبة المواليد آخذة في الانخفاض السريع ، اضاف الى ذلك ان اصحاب العمل في المنطقة يعتقدون ان رجال الباهافو فاترو المهمة وضعاف البنية ، ولذا تراهم لا

Alan P. Merriam, «Song Texts of the Bashi», Zaire, VIII ٢٢ (January, 1954), 40-42.

يقبلون على استخدامهم، بل يؤثرون استخدام رجال من قبائل أخرى في حالة تيسرهم . وإذا سلمنا بصحة هذه الافتراضات ، كان من البديهي ، كما يبدو ، ان تنطرق الى نصوص الاغاني عند الباشي وان نصفها بأنها تشير الى الاتجاهات التي يرجح ان يسلكها هذا الشعب في المستقبل . فالمجتمع الذي يكاد لا يكثرث لأي من أوضاعه وشؤونه يعكس علامات تنذر ببدء التفكك ، ما في ذلك ريب . ومن الواضح ان اصطدام مجتمع الباشي بثقافة جديدة ، وما رافق ذلك من اجهاد وتوتر نتيجة للاضطرار الى التكيف على الانماط الجديدة ، قد اثر تأثيراً عميقاً في الوعي الاجتماعي لذلك الشعب ، ٢٣ .

ويمكن ان نتحدث عن « الوظيفة » على صعيدين رئيسيين ، على اقل تقدير . فالوظيفة ، أولاً ، تشير الى الطريقة التي يندمج بها شيء ما اندماجاً متكاملًا مع الفعاليات الأخرى في المجتمع على اساس يتخذ اجمالاً طابعاً نظرياً مجرداً . وهي ، ثانياً ، تشير الى الطريقة التي يسهم بها الشعب في مظهر معين من مظاهر الثقافة - وفي هذه الحالة قد يكون من الأفضل ان نتحدث عما يسمى « تأدية الوظيفة » . لقد وجهنا جل اهتمامنا الى التفسير الاول ، غير انه يتوجب علينا أن نؤكد للمرة الثانية ان في المجتمعات الافريقية اعداداً كبيرة من الناس تشترك في الأوجه المختلفة للنشاط الموسيقي . وان الفصل بين « الفنان » من جهة ، وجمهور « المستمعين او المتفرجين » من جهة أخرى ، ليس من الانماط الثقافية الافريقية . فالموسيقى نشاط يسهم فيه الجمهور رغم ان الاختصاصيين يحضرونه دائماً . ويكاد كل فرد يحسن الغناء ويمارسه فعلاً ، وهناك أشخاص كثيرون يجيدون اللعب على الآلات الموسيقية ، ثم ان اكثر الناس يجيدون ما لا يقل عن نوع واحد من أنواع التعبير الموسيقي المختلفة . وهكذا نرى ان الموسيقى

Alan P. Merriam, «Song Texts of the Bashi», Zaire, VIII ٢٣ (January, 1954), 40-42.

الافريقية وظيفية من ناحيتين : فمن الناحية الاولى ، تندمج الموسيقى اندماجاً متكاملاً مع ضروب النشاط الاخرى في الحياة اليومية ، ومن الناحية الثانية تقارنها اعداد كبيرة من الناس في المجتمع ويستمتعون بها .

الآلات الموسيقية

لقد استأثر وصف الآلات الموسيقية بجانب كبير من الابحاث التي كتبت حول الموسيقى الافريقية ، وليس من الضروري ، كما انه ليس من الممكن ، ان نستعرض في هذا المقام ما كتب عن هذا الموضوع . وهناك مجموعة كبيرة من المقالات تبحث في آلات فردية في مناطق معينة ^{٢٤} ، ومجموعة ثانية تبحث في الآلات الموسيقية عند فئة معينة من الناس ^{٢٥} ، وثالثة في الآلات الموجودة في مجموعات المناحف ^{٢٦} ، ورابعة في نشأة الآلات الموسيقية وتطورها ^{٢٧} ، وخامسة في أوصاف الآلات الموسيقية وتوزيعها على المناطق السياسية والجغرافية ^{٢٨} ،

Alice Werner, «On a Stringed Instrument Obtained at Ntumbi, Nyassaland, in 1894,» Bantu Studies, V (September, 1931), 257-58.

Alan P. Merriam, «Musical Instruments and Techniques of Performance among the Bashi,» Zaire, IX (February, 1955), 121-32

Olga Boone, «Les Xylophones du Congo Belge,» («Annales du Musée du Congo Belge, Ethnographie,» Ser. 3, Vol. III, fasc. 2. Tervueren, 1936) ; and les Tambours du Congo Belge et du Ruanda-Urundi («Annales du Musée du Congo Belge, Sciences de l'Homme, Ethnographie,» Vol. I. Tervueren, 1951).

Bernhard Ankermann, «Die afrikanischen Musikinstrumenten,» Ethnologisches Notizblatt, III (1901), 1-134. Erich M. Von Hornbostel, «The Ethnology of African Sound-Instruments». Africa, VI (April-July, 1933), 129-57, 277-311.

Percival A. Kurby, «The Musical Instruments of the Native Races of South Africa,» (Johannesburg: Witwatersrand University Press, 1953) ; K.P. Wachsmann, «The Sound Instruments», in Margaret Trowell and K.P. Wachsmann, Tribal Crafts of Uganda (London : Oxford University Press, 1953).

ومقالات اخرى كثيرة تعالج الموسيقى من مناح غير التي ذكرناها . وبناء على التصنيف الذي اقترحه هورنبوستل وساتشس^{٢٩} ، قسمت الآلات الموسيقية الى أربع فئات كبرى : آلات صغيرة ذات أصوات خاصة ، آلات غشائية ، آلات هوائية ، آلات وترية ، وهناك ما لا يقل عن عشرة تقسيمات فرعية كبيرة. تتفرع منها انواع ثانوية كثيرة أصغر منها ، ولن نبتعد عن جادة الصواب اذا قلنا ان الآلات الموسيقية الافريقية ممثلة في كل هذه الاقسام . وكثيراً ما يغفل البعض هذا التنوع الهائل ويؤثرون الأخذ بالنظرة التقليدية الى الموسيقى الافريقية التي تبالغ في التأكيد على أهمية الطبول وتهمل الآلات الموسيقية الاخرى .

ونستطيع ان نوجز هنا قاعدتين عامتين تتعلقان باستعمال الآلات الموسيقية في الثقافة الافريقية . فأما الاولى فتتلخص في اننا نجد في افريقيا كلا النوعين من اللاعبين ، لاعبين منفردين يستعملون آلة واحدة ، وفرقاً من اللاعبين تستعمل مجموعة من الآلات المختلفة . واما الثانية فهي ان الموسيقى التي تقترن بالغناء ربما كانت أهم في الموسيقى الافريقية من العزف الموسيقي المنفرد . وبما يدعم القاعدة العامة الثانية هو ان كل الاغنيات تقريباً لها كلمات ، بصرف النظر عما اذا كانت هذه الكلمات تغنى فعلاً او لا تغنى ، وهكذا ، حين تؤدي أغنية على آلة موسيقية ، فان المستمعين يتصورون الكلمات تلقائياً ، حتى وان لم يعبر عنها بالكلام المنطوق .

الايقاع

استأثرت أهمية الايقاع في الموسيقى الافريقية باهتمام المؤلفين ، القدامى منهم

^{٢٩} Erich M. von Hornbostel and Curt Sachs, «Systematik der Musikinstrumente», Zeitschrift für Ethnologie, XLVI (1914), 553-90.

والمحدثين على السواء ، وربما كان حظه من تعليقاتهم أوفر من حظ أي شكل منفرد آخر من أشكال التعبير الجمالي الافريقي . فالرحالة الاوائل يتحدثون في رواياتهم عن انماط الطبول وآلات النقر الأخرى ، وأعدادها وأشكالها المتنوعة ، ويؤكدون أهميتها ، وكثيراً ما يغفلون التحدث عن المظاهر الأخرى في الحياة الافريقية . ومن بين الدراسات الأولى التي أجراها ولاستشك (Wallaschek) بحث حاول فيه أن يقدم وصفاً شاملاً للموسيقى الشعوب غير المتعلقة ، وقد كرس معظم القسم الذي خصصه للموسيقى الافريقية لعرض أوصاف الطبول وآلات النقر الأخرى بحسب ما وردت في روايات الرحالة . أما القسم الذي خصصه لبحث الطبول نفسها فيعتمد في الكثير من اجزائه على معلومات مستمدة من الحياة الافريقية^{٣٠} . وليس من العسير علينا أن نفهم لماذا استبد الايقاع ، وبخاصة الطبول ، باهتمام الرحالة الأوائل الذين زاروا افريقيا ، فالموسيقى الافريقية الغربية تختلف اختلافاً بيتناً عن المفهوم الموسيقي عند الأوروبيين ، ويتجلى هذا الاختلاف في ان الاسلوب الافريقي في التعبير الموسيقي يستند الى استعمال آلات القرع الموسيقية والايقاع المركب ، وليس الى التوافق او الانسجام ، كما هي الحال في العالم الغربي ، هذا مع العلم بأن الفكرة الأساسية التي يركز عليها قرع الطبول تشترك فيها الثقافتان ، ولذا فهي تزودنا بأساس مألوف للمقابلة . ثم ان الفكرة الكامنة وراء عقدة الطبل الناطق ، تخلب الالباب وتستهوِي الخيال على أشد ما يكون عليه الاستهواء . واخيراً ، لا بد وان قرع الطبول ، بكل ما ينطوي عليه من جلال وفتنة في بعض اجزاء افريقيا ، كان يستحوذ بشدة على اهتمام الرحالة الاوائل كما يستحوذ على اهتمامنا اليوم^{٣١} . وتضم روايات الرحالة الاوائل أوصافاً للأثر العاطفي

Richard Wallaschek, «Primitive Music» (London : Longmans, ٣٠ Green, 1893), pp. 1-15, 108-16.

Alan P. Merriam, «African Music Reexamined in the Light ٣١ of New Materials from the Belgian Congo and Ruanda-Urundi,» Zaire, VII (March, 1953), 248.

الذي يحدثه الايقاع الافريقي في نفوس الناس ، ولعل أفضلها ذلك الوصف الذي قدمه ستانلي عن رقصة من رقصات الباندوسوما في اوسيري في شمال شرق الكونغو :

« قام عشرة رجال من المحترفين البارعين بالضرب على عشرة طبول من مختلف الاحجام ، وقد حافظ الجميع على توقيت بديع ، فانبعث من الطبول صوت مدور واحد لا بد سُمع على مدى اميال كثيرة . واثناء ذلك قام كاتو وابن عمه كالينجي بتنظيم الرجال في ثلاثة وثلاثين صفاً ، ووضعاً في كل منها ثلاثة وثلاثين رجلاً ، وجعلوا الصفوف متقاربة بقدر ما استطاعوا الى ذلك سبيلاً ، فظهر الفيلق في شكل مربع كامل متراس الصفوف متماسك الاجزاء .

« وقف الفيلق ساكناً ورماحه مثبتة في الارض ، وما ان صدرت الاشارة من الطبول حتى سمع صوت كاتو العميق وهو ينشد اغنية او انشودة من اناشيد النصر الحماسية البدائية ، فاستجاب له عدد هائل من الاصوات التي رددت الغناء ، ثم شوهد الفيلق وهو يتحرك الى الامام . اما الارض المحيطة بالكروسي الذي جلست عليه على بعد خمسين ياردة من الصف الامامي ، فقد اهتزت كما لو ان زلزالاً قد ضرب المنطقة . ونظرت الى اقدام الرجال ، فتبين لي ان كل رجل كان يضرب الارض بقدميه بقوة ويتقدم بخطوات لا يزيد طول الواحدة على ست بوصات ، وعلى هذا النحو تقدم الفيلق كله ببطء وثبات . وكانت الاصوات تعلو وتنخفض كالامواج الهادرة ، وكانت غابة الرماح ترتفع وتهبط ، والنصال الحديدية المصقولة تبعث ومضات لا حصر لها كلما شرعت ونكست ، وقد جرى كل ذلك بمصاحبة الصوت المدوي المثير الذي انبعث من الطبول كقصف الرعد . وقد استرعى انتباهي الضبط الذي رافق ايقاع الصوت وهدير الطبول ، وانتظام الحركة الدائرية للنصال وهي تعلو وتهبط بتناسق مستمر ، والحركة الآنية للاجسام وهي تلقي بثقلها البالغ سبعين طناً من اللحم في كل مرة تضرب

الارض بأقدامها في حركة منسقة واحدة ، واثناء ذلك كانت الارض الثابتة الصلبة ترجع صدى هذه الاصوات وهي ترتجف ... لقد كان ذلك حقاً من افضل المشاهد التي رأيتها في افريقيا ، لابل من اشدها حماسة وأثراً في النفس ، ٣٢ .

وقام وِرْدُ ، في وقت مبكر ، بتحليل الايقاع الافريقي ، وبخاصة ايقاع الطبول ، فكتب يقول : « يمكن القول ، على وجه الاجمال ، بان الفرق بين الايقاع الافريقي والايقاع الاوروي يتلخص في ان أية قطعة من الموسيقى الاوروبية لها إيقاع واحد يغلب عليها في اللحظة الواحدة ، في حين يكون للقطعة الواحدة من الموسيقى الافريقية ايقاعان او ثلاثة ، وقد يبلغ عددها احياناً اربعة » . ويجب ألا نخلط بين هذا المبدأ وبين مجرد الاستفاضة في وزن اسامي منفرد ، فقد يجري الجمع بين أوزان مختلفة ، فيستعمل أحد الطبول ليدق أربع ضربات ، وثان ليدق ثلاثاً في الوقت ذاته ، وثالث خساً ، وهلم جراً . وتتلخص القاعدة المنظمة ، كما فهمها ورد في أن احد الطبول - وهو اكبرها في حالة استعمال اكثر من طبل واحد - يلعب بانتظام على اساس الوزن المزدوج دون ان يكون هناك اي تغيير يذكر . والتغيير الوحيد في هذا النمط هو تقسيم الضربة المنفردة في كل ميزان موسيقي الى ضربتين فرعيتين ، او الاستعاضة عن ذلك بسكنة موسيقية في كل فاصلة ، ولا تكون هذه الأشكال البديلة عرضة للتغير من ميزان لآخر وان كان يجوز تطبيقها على اية ضربة في الفاصلة الموسيقية . « وهذه الضربة المنتظمة ، بصوتها العميق المدوّي ، هي الضربة الأساسية في القطعة الموسيقية ، وهي التي تعين الوقت لجميع الاوزان الايقاعية والآلات الأخرى . وقد لا يكون هناك أي شبه أو علاقة بين الاوزان الايقاعية الأخرى

Henry M. Stanley, «In Darkest Africa» (New York: Charles Scribner's Sons, 1890), pp. 436-438.

والضربة الأساسية ، ولكن حالما تقرر الضربة الاولى على الطبل الكبير ، يجب على الاوزان الايقاعية الأخرى جميعاً ان تواكبها وتنسجم معها . ويوضح المثال التالي مدى التنوع في الابقاع و (الأوزان) ، وكذلك فكرة الضربة المنظمة للطبل الكبير .



وثمة خاصة ثانية للابقاع الافريقي وهي « ان الوقت الثلاثي غير معروف . ولا يعني ذلك ان الاشكال الزمنية الثلاثية لا مكان لها في الموسيقى الافريقية » ولكن المقصود هنا هو : حتى في الحالات التي يتبادر فيها للاذن الاوروبية ان اللحن ينطوي على وقت ثلاثي ، فان الابقاع الاسامي للقرع يشير بوضوح الى ان الافريقي يعتبره وقتاً ثنائياً . ولا يقدم ورد تفسيراً لهذه الحقيقة ، بل يكتفي بالقول ان الوقت الثلاثي « غريب عن الخبرة الموسيقية الافريقية هذا اذا لم يكن موجوداً في الواقع » ٣٣ .

٣٣ Ward, «Music in the Gold Coast,» pp. 214, 217, 218, 219, 220.

أما النقطة الثالثة التي يوردها ورد فتشير ثانية الى استعمال اوزان مختلفة في آن واحد . ويتعرض ورد هنا لاستقلال الآلات الموسيقية المختلفة بعضها عن بعض ، ويصف هذه الظاهرة بأنها « احدى خواص الموسيقى الافريقية » . وفي الوقت نفسه تتوافق الاوزان الايقاعية على فترات مختلفة ، وهكذا توجد ، في الواقع ، مجموعة من الخطوط الفاصلة التي تمثل فترة منقضية من الزمن . أما « الخاصة الاخيرة التي ينسبها ورد للايقاع الافريقي فهي « ان ضاربي الطبول يملكون الحرية الكاملة لارتجال اشكال مغايرة ، ولا يترتب عليهم الا التقيد بشرط واحد وهو المحافظة على طول الوقت المسموح به لشكلهم – ويعني ذلك بعبارة أخرى انهم يجب الا يأخذوا أكثر من فاصلة واحدة للشكل الذي يعتمدونه » ٣٤ .

ويلخص ورد مميزات الايقاع الافريقي في أربع نقاط أساسية هي : « إغفال الوقت الثلاثي ، وأهمية الضربة الأساسية المنتظمة ، واستقلال كل آلة موسيقية واستغراقها في شكلها الزمني الخاص ، والحرية في تنويع الشكل شريطة أن لا يتأثر الوقت بذلك » ٣٥ . ويجب أن نشكر هنا ان ورد كتب عن الموسيقى في ساحل الذهب (غانا) ، ومع انه يستشهد بأمثلة مستمدة من هذه المنطقة ، إلا أنه يبدو واضحاً أنه كان يحاول الوصول الى تعميمات يمكن تطبيقها على الموسيقى الافريقية كافة .

وقد تبني هورنبوستل ايضاً فكرة الاستعمال الآني لأكثر من وزن واحد في الايقاع الافريقي ، ولكنه أضاف عنصراً جديداً لدى تفسيره للعملية الفعلية

Ward, «Music in the Gold Coast», pp. 219, 220.

٣٤

Ward, «Music in the Gold Coast», p. 222.

٣٥

تضرب على الطبول، فقد لاحظ في هذه العملية ان التغيير في النبرات يختلف في مفهومه الجوهرى عن الافتراضات الأساسية المتعلقة بالنظام الايقاعى الغربى :

« إن الايقاع الافريقى ، فى نهاية الامر ، يقوم على ضرب الطبول ، وقد يستبدل قرع الطبل بالتصفيق أو باللعب على الزيلوفون ، غير ان الذى يهمننا فى الواقع هو عملية الضرب ، اذ لا سبيل الى فهم الايقاع الافريقى إلا من وجهة النظر هذه. هذا وان كل ضربة بمفردها تنطوي على حركة مزدوجة ، فالعضلات تشد وتطلق ، واليد ترفع وتخفض ، ولا يحجرى التشديد على الناحية الصوتية إلا فى الطور الثانى ، اما الطور الأول غير المسموع ، فله ، إذا صح القول ، نبرة حركية تنشأ من شد العضلات . ويشير ذلك الى وجود تباين جوهرى بين الفكرة التى نحملها عن الايقاع وتلك التى يحملها الافريقيون : فنحن ننطلق من السماع ، اما هم فينطلقون من الحركة ، ونحن نفصل بين الطورين بخط فاصل ، ونبدأ الوحدة الوزنية ، اي الفاصلة الموسيقية ، بالوحدة الزمنية التى يكون التشديد فيها على الناحية السماعية ، اما عند الافريقيين فان بدء الحركة ، اي الجزء الذى لا تقع عليه النبرة ، هو فى الوقت نفسه بدء الشكل الايقاعى ، وهم لا يعرفون الضربات الى أعلى. ويبدو لنا التعاقب البسيط للضربات ، من مثل ، كما لو كان ينطوي على تغيير فى النبرات ، ذلك لاننا لا نعنى الا بالمتحى السماعى للضربات . ولهذا ينبغي لنا ، لكى نفهم الايقاع الافريقى كما هو فى الحقيقة ، ان نغير موقفنا تغييراً كلياً ، واذا اردنا ان نعبر عن الاوزان الايقاعية كتابة ، فيتوجب علينا ان نضع الخط الفاصل قبل السكنة الموسيقية او قبل الضربة الى أعلى ، ٣٦ .

ويشكل هذا المفهوم ، الذى اعتبره هورنبوستل من مميزات كلا التوقيتين

الثنائي والثلاثي ، الاساس الذي بني عليه تفسيره للاوزان الايقاعية الافريقية .
ولسوء الحظ لم تقدم بيّنة تدل على ان هذا المفهوم صحيح حقاً بالنسبة للافريقي ،
على الرغم من توافر امثلة موسيقية عديدة في صالح هذه النظرية . فمثل هذا
الشكل (الجشطلت) الايقاعي هو عملية سيكولوجية ينظم فيها تعاقب حركات
اليدين على نهج خاص ، ويجب ان يرتبط كل ذلك بالصوت المنتج . أما مبدأ
« الضربات الجانبية » الذي ينبثق من مفهوم كهذا ، فلا ننكر انه موجود في
الايقاع الافريقي ، ولكن يبقى علينا ان نثبت ما إذا كان من الممكن أن نلبي
هذا المبدأ على النحو الذي اقترحه هورنبوستل أي على أساس وجود سلوك حركي
من جزأين ، وهو أساس يتعارض تماماً مع المفاهيم الغربية .

واخيراً ، يبين هورنبوستل ان « الاشكال الايقاعية ... تعرض نفسها للذهن
في صورة وحدات ، فهي تؤدي ، وتستقبل عن طريق الاذن بدون إغفال أي
وحدات زمنية ، مهما بلغت من الصغر ... ولا تنشأ الانماط الايقاعية حتى
يشترك الناس في الغناء في شكل جوقة ويستخدمون ايقاع الطبل عنصراً مواكباً
له . ولكن كثيراً ما يحدث ، حتى في هذه الحالة ، ان يسير اللحن وايقاع الطبل ،
كل في طريقه الخاص ، مستقلاً عن الآخر . اضافة الى ذلك انه قد يكون لكل
من الطبول المستعملة مخرج ايقاعي خاص به لتحقيق التوازن مع الجزء الذي
يغنى . وتنتج عن ذلك مجموعة من الاصوات الايقاعية غير المتجانسة ، ويحد
الاوروبيون صعوبة في حل ألغاز مثل هذه المجموعة وادراك مقوماتها » ٣٧ .

وفكرة الاستعمال الآني لوزنين أو أكثر هي أيضاً محور الاهتمام في البحث
الذي اجراه ووترمان حول الاوزان الايقاعية الافريقية . وللدلالة على هذه
الظاهرة يستعمل هنا مصطلح الوزن « المركب » ٣٨ أو الوزن « المتعدد » أو

Hornbostel, «African Negro Music», pp. 27-28.

٣٧

Richard A. Waterman, «'Hot' Rhythm in Negro Music», ٣٨

«Journal of the American Musicological Society, I», (Spring, 1948), 4.

«الكثير» الجوانب . غير انه في هذا البحث يضاف عاملان جديداً لم نطلع عليها من قبل . فاما العامل الاول فهو الذي يطلق عليه ووترمان مصطلح «الاحساس بالمرع او ببندول الايقاع»، وهو يتطلب «تطوير ذلك الاحساس بالموسيقى الذي يكون عادة خامداً بعض الشيء في الفرد الذي لم يدرب الا على معايير الموسيقى الاوروبية . ويشرح ووترمان هذا الاحساس على النحو التالي : «يستلزم هذا الاحساس ، من وجهة نظر المستمع ، تطوير عادة تجعله يدرك أي نوع من الموسيقى كما لو ان بنيتها تستند الى اطار نظري من الضربات التي تفصلها مسافات زمنية منتظمة ، ويتعاون في شكل سلوك حركي علني او مكبوت مع نبضات هذا النمط الوزني ، سواء أعبر عن الضربات بانغام لحنية فعلية ام بالانغام المنبعثة من الطرق او النقر» ٣٩ .

ويعتقد ووترمان ان لهذا الاحساس بالمرع او ببندول الايقاع الموسيقي اهمية كبيرة جداً حتى انه «يفترض» بدون اي نقاش او بحث، انه يكون جزءاً من الاعداد الحسي لكل من الموسيقيين والمستمعين ، ويعتبر ، من كل الوجوه كافة ، من الأمور المسلم بها . فحين يقبع صوت الضربة فعلاً ، فان ذلك بمثابة تأكيد للصنو الشخصي الذاتي المقابل للضربة . وبافتراض عمل هذه الضربة الذاتية ، يصبح من الواضح ان الموسيقى الافريقية متحرر من الحاجة الى توكيدها، اذ في وسعه ان يفترض ان مستمعيه سيفعلون ذلك تلقائياً، ويستطيع تبعاً لذلك ، ان يفصل في الضربة كما يحلو له ان يفعل بحرية تكاد تكون تامة .

Richard A. Waterman, «African Influence on the Music of the Americas,» in «Acculturation in the Americas,» ed. Sol Tax («Proceedings of the Twenty-ninth International Congress of Americanists,» Vol. II. Chicago: University of Chicago Press, 1952), pp. 211, 212.

وهكذا نرى ان « الموسيقى الافريقية » من وجهة نظر الموسيقى الاوروبية قد دخل بعداً ايقاعياً جديداً »^{٤٠} .

واذا كان لنا ان تناقش نظرية ووترمان بشأن الاحساس ببندول الايقاع الموسيقي ، فيجب ان يكون ذلك على أسس مماثلة لتلك التي اعتمدها عندما ناقشنا نظرية هورنبوستل . فهذه النظرية ، شأنها شأن سابقتها ، تتضمن عملية سيكولوجية ليس من السهل اثباتها ، كما ان ووترمان لا يقدم مستندات تجريبية ما عدا منطق الافتراض نفسه . ويلمح ووترمان انه بالنظر للتعقيد المعروف في الاوزان الايقاعية الافريقية ، فلا بد وان يكون هناك مبدأ فعال يساعد السامع على التوجه وجهة صحيحة في الموسيقى . وتتضمن هذه الفرضية النقطة الثانية التي يثيرها ووترمان والتي تقتصر على معالجة الحقيقة التالية ، وهي انه تحدث تغيرات في مواضع التشديد ضمن الاطار الوزني الذي قد يعينه ثلاثة من ضاربي الطبل ، وهكذا يكون المستمع الاوروبي في حيرة من أمره حين يرى ان « التوكيد الايقاعي يتحرك الى الامام والى الخلف وينتقل من وزن لآخر »^{٤١} . فمثلاً ، نجد ان أغنية من توقيت ٤/٤ قد تبدو للمستمع العادي انها تحولت فجأة الى توقيت ٤/٣ أو ٨/٦ دون ان ينطوي ذلك على تغيرات ملحوظة في انماط الضرب على الطبل . وتتلخص المسألة ، حسب رأي ووترمان ، في ان الموسيقى الافريقية ، مثله في ذلك مثل المستمع الافريقي ، لا ينزعج لهذا التغير الظاهري لسببين : الأول ان المقومات الايقاعية الثلاثة تكون كلها موجودة في سياق الاغنية كلها ، والثاني ان المستمع مستقر نفسياً وموجه الى التكيف مع خطة وزنية أساسية وشاملة عن طريق التطبيق اللاشعوري للاحاساس ببندول الايقاع الموسيقي . وهنا يتجلى المنطق الذي يستند اليه هذا الافتراض ، فبدون الاحساس

٤٠ المصدر نفسه المشار اليه في (٣٩) اعلاه ، ص ٢١١ ، ٢١٢ .

٤١ المصدر نفسه ، ص ٢١٢ .

بالمسرع او ببندول الايقاع الموسيقي يبدو ان حتى المستمع الافريقي قد يقع في ارتباك تام لا يقل عن الارتباك الذي يصيب المستمع الاوروبي ، او قدنعكس العبارة فنقول ان المستمع الافريقي لا يكون عرضة للارتباك بسبب وجود ذلك الاحساس عنده . والجدير بالذكر هنا ان ووترمان لا يعتبر الاحساس ببندول الايقاع الموسيقي شيئاً فطرياً او شيئاً يرثه الافريقي أباً عن جد ، انما يعتبره نوعاً من السلوك المتعلم الذي يبدأ في عهد الطفولة ويصبح ، في سياق عمليات التمثل الثقافي ، مجرد جزء عادي من السلوك الموسيقي .

أما الابحاث التي أسهم بها أ . م . جونز في الدراسات التي أجريت حول الايقاع الافريقي ، فهي ذات أهمية كبيرة في إعادة توكيد الأفكار السابقة وفي التعبير عن مفهومات جديدة . ويقول جونز ، في سياق حديثه عن أهمية الايقاع في الموسيقى الافريقية: « ينظر الافريقي الى الايقاع نظرة الاوروبيين الى التوافق الموسيقي ، وهو يلقي أعظم قناعة جمالية في التواشج المعقد بين الانماط الايقاعية المتباينة » . أضف الى ذلك انه « مهما تنوعت الوسائل المستعملة في انتاج الايقاع ، فان الموسيقى الافريقية تكاد دائماً تحتوي على تضارب بين مختلف الانماط الايقاعية ، ذلك هو المبدأ الرئيسي الذي تستند اليه هذه النظرية »^{٤٢}

وقد بنى جونز استنتاجاته على الابحاث الميدانية التي أجريت في روديسيا الشمالية ، غير انه أكد ان المبادئ نفسها تصدق على « ساحل الذهب (غانا) » في الغرب ، وجزيرة بمبا (Pemba) في الشرق ، وكنج وليامزتون (Kingwilliamstown) في الجنوب - أي انها تصدق بوجه عام على الباتو في افريقيا ... وتنطبق كذلك على شعب الايوي (Ewe) في ساحل الذهب ،

A.M. Jones, «African Rhythm», Africa, XXIV (January, 1954), ٤٢
26, 27.

الذي يعتبر ، على وجه العموم ، شعباً لا ينتمي الى قبائل البانتو ، ويتناول جونز ، في سياق حديثه عن نتائج الابحاث الميدانية ، انماط التصفيق بالأيدي. وأساليب الضرب على الطبل . وهو يخلص الى القول بان « الاغنية الافريقية التي تقترن بتصفيقة قصد بتصميمها ان تخصص نبضتان او ثلاث نبضات للتصفيقة الواحدة طيلة مدة انشاد الاغاني بغض النظر عن تقسيم الكلمات او نبرات الكلمات او النبرات اللحنية . ولا تشير التصفيقات الى أي نوع من أنواع النبرات ، ذلك ان وظيفتها هي أن تعمل على مد الاغنية بأساس رياضي صارم. تستند اليه » . وهكذا يلعب التصفيق بالأيدي دور المبدأ المنظم الذي تركز عليه الاغنيات ؛ وفي الوقت نفسه ، من الامة بكان ان نلاحظ ان في التصفيق الموحد يكون لمختلف ايقاعات التصفيق ضربة مشتركة تبدأ على أساسها « ٤٣ » . وأخيراً نلاحظ ان مبدأ الوزن المتعدد الجوانب يستخدم في انماط التصفيق الموحد.

وأدخل جونز ، في دراسته لانماط الضرب على الطبل ، مفهومات جديدة. تستند الى استعمال جهاز كهربائي اثناء الدراسة الميدانية . وقد صمم هذا الجهاز ليعلم على الورق الايقاعات التي تنشأ إما من التصفيق بالأيدي أو من الضرب على الطبول ، وهكذا يرى جونز ان « دراسته للضرب على الطبول عند الافريقيين قد اختبرت بكل وسيلة موضوعية استطاع (الكاتب) ان يستنبطها » ٤٤ .

ويتألف الضرب على الطبول من مجموعات من الانماط الايقاعية التي تشمل على مجموعات من الانماط ضمن اطار الوزن الواحد ، وكذلك على مجموعات من

٤٣ المصدر السابق نفسه المشار اليه في (٤٢) أعلاه ، ص ٢٦ ، ٢٨ ، ٣٩ .

٤٤ المصدر السابق نفسه المشار اليه في (٤٢) أعلاه ، ص ٢٦ . للاطلاع على وصف الجهاز المستعمل ننصح بالرجوع الى :

Jones, «African Music», pp. 65-78, Appendix I.

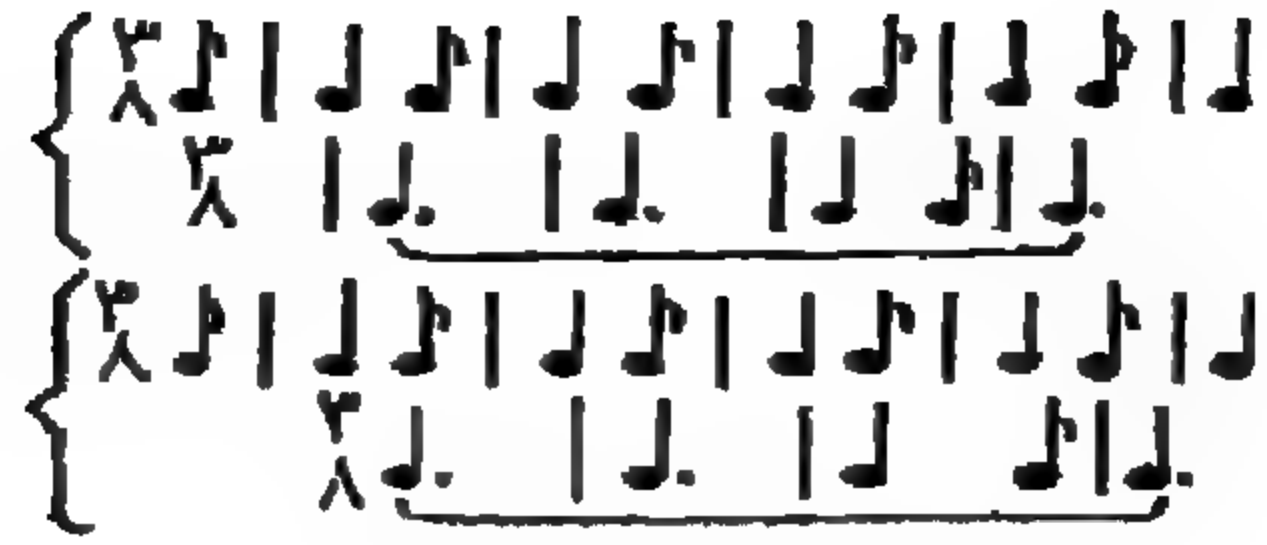
الانماط تتضمن استعمال اكثر من وزن واحد . ومهما يكن من أمر ، فهناك فرقان جوهريان أساسيان بين الايقاعات التي يحدثها التصفيق بالأيدي وتلك التي يحدثها الضرب على الطبول . فأما الأول « فهو ان الضربات الرئيسية ، في الضرب على الطبول ، لا تتوافق أبداً ، في حين ان في التصفيق يكون للانماط الايقاعية المختلفة التي يحدثها المصفقون نقطة انطلاق آنية ، وبذلك توجد دائماً ضربة واحدة متكررة تتوافق عندها كل الانماط الايقاعية » . ويعني جونز انه اذا لعب ضاربان على الطبل وفق وزن معين ، فان النمط الذي يستعمله الضارب الثاني لا يبدأ أبداً في المكان نفسه ضمن الميزان الموسيقي (اذا جاز لنا ان نستعمل مفهوماً أوروبياً) الذي يبدأ به نمط الضارب الأول . ولتوضيح ذلك ، يقدم جونز مثالين : لنفترض ان اثنين من الضاربين على الطبول يلعبان الانماط التالية :

$$\begin{array}{cccccccc} \text{ل} & \text{ل} & \text{ل} & \text{ل} & \text{ل} & \text{ل} & \text{ل} & \text{ل} \\ \text{ل} & \text{ل} & \text{ل} & \text{ل} & \text{ل} & \text{ل} & \text{ل} & \text{ل} \end{array}$$

فالنسبة للأذن الاوروبية ، تكون الطريقة « الطبيعية » للتوحيد بين هذه الانماط كما يلي :

$$\left\{ \begin{array}{cccccccc} \text{ل} & \text{ل} & \text{ل} & \text{ل} & \text{ل} & \text{ل} & \text{ل} & \text{ل} \\ \text{ل} & \text{ل} & \text{ل} & \text{ل} & \text{ل} & \text{ل} & \text{ل} & \text{ل} \end{array} \right\}$$

أما بالنسبة للافريقي ، فيقول جونز إن هناك احتمالين ، لا يتفق أي منهما مع المفهوم الاوروبي :



« نسمي هذه العملية «تقاطع الضربات» : وهي ذات أهمية أساسية وجوهرية للغاية بالنسبة لاسلوب الضرب على الطبول عند الافريقيين . ولا بد من تقرير تقاطع الضربات هذا وتلبيته باعتباره مبدأ هاماً في الانماط الايقاعية الافريقية » ٤٥ .

وأما الفرق الثاني بين التصنيف وقرع الطبول فهو « ان الانماط الايقاعية للطلبل الرئيسي تتغير باستمرار ، في حين لا ينطوي التصنيف على أيّ تغيير ، إذ حالما تتقرر المحصلة النهائية على يد الفرق المشتركة في التصنيف ، فانها تستمر على المنوال ذاته حتى لو تكررت مئات المرات... وفي قرع الطبول لا ينفك (اللاعب الرئيسي) يغير الانماط ، فتارة يستعمل التوقيت الثنائي أو التوقيت الثلاثي ، وتارة يستعمل شكلاً إيقاعياً لا ينسجم مع أيّ من هذين التوقيتين البسيطين . أما بالنسبة للاعبين الآخرين ، فقد يلتزم أحد اللاعبين إيقاعاً بسيطاً ولا يحد عنه أبداً طيلة مدة الاداء ، بينما قد يختار لاعب آخر نمطين إيقاعيين متماثلين في النوع ويجعل التغييرات خاضعة لهما » ٤٦ .

هذه هي ، اذن ، المفاهيم الكبرى التي أوردها جوتز في سياق وصفه

Jones, «African Rhythm», pp. 39-40.

٤٥

٤٦ المصدر السابق نفسه المشار اليه في (٤٥) اعلاه ، ص ٣٩ .

«وان المجموعة الكبيرة من الانغام المتشابكة والتبررات الجانبية تجعل العقل يترنح وتجلب اليه الدوار» ٤٧ .

إن أهمية الايقاع في الموسيقى الافريقية مبدأ مسلم به ، ولا مجال فيه للنقاش . وفي واقع الامر ، تصل هذه الأهمية الى مدى قد يدفعنا الى اعتبار «الموسيقى الافريقية منطقة ثقافية موسيقية يهيمن عليها هذا المفهوم» وهي منطقة تقابل مناطق ثقافية موسيقية أخرى ولا تقل عنها اتساعاً . غير انه ليس من المستبعد ان يكون معظم ما كتب عن الموسيقى الافريقية قد بالغ في التشديد على أهمية الطبول وآلات النقر الأخرى ، مما أدى في الكثير من الحالات الى اهمال المدى الواسع من الآلات الموسيقية التي لا تدخل ضمن نطاق الآلات الغشائية وآلات النقر .

فعند الحديث عن الموسيقى الافريقية ، ينصرف تفكيرنا عادة الى الطبول والضرب عليها ، فنغفل جانباً كبيراً من النشاط الموسيقي الافريقي الذي ، في حالات كثيرة ، لا يستعمل أياً من آلات النقر . فمثلاً ، أكد ووترمان ، في سياق حديثه عن الموسيقى في ساحل غينيا ، أهمية «الطبول والآلات المجلجلة والنواقيس» ، وقال ان «معظم الموسيقى الافريقية تشتمل وتعتمد على آلات النقر» ٤٨ . ومثل هذا القول يغفل عدداً كبيراً من الآلات الوترية والهوائية ، كما يستبعد الغناء الذي لا تصاحبه الموسيقى . ولعله من الأسلم ، عند التحدث عن الموسيقى الافريقية ، ان نصفها بأنها صدمية او نظرية وان نتجنب الجزم بأنها «تنحصر كلياً في استعمال آلات النقر» فالسنطير الخشي المستطيل - مثلاً - شائع في افريقيا الشرقية ، ومن الواضح انه يستعمل لاحداث اثر القرع ، غير

٤٧ المصدر السابق نفسه المشار اليه في (٤٥) أعلاه ، ص ٤٤ .

Waterman, «African Influence», p. 212.

٤٨.

انه لا يمكن ، بأي حال من الاحوال ، تصنيف هذه الآلة في فئة آلات النقر الغشائية. وكذلك الامر بالنسبة لأنواع كثيرة من الطبول التي تستعمل لاحداث اثر قرعي ، غير ان نغماتها نفسها تكون ، في الواقع ، لحنية . ومن الخطأ ان ينصرف الاهتمام كله الى الطبول فيقال عنها انها الآلات الوحيدة التي تعبر تعبيراً صادقاً ودقيقاً عن واقع الموسيقى الافريقية ، والحقيقة التي لا مرية فيها هي ان الموسيقى الافريقية تعتمد على الأثر القرعي الذي تحدثه سواء عبر عنها بالغناء ، او باللعب على الآلات الوترية والهوائية ، او بالضرب على الطبول^{٤٩} .

وبجمل القول ، يكاد الدارسون كلهم يتفقون في الرأي حول الامة الاساسية للإيقاع في الموسيقى الافريقية ، وكذلك حول الحقيقة التالية ، وهي ان الاساس الإيقاعي كثيراً ما يعبر عنه باستعمال وزنين أو أكثر في آن واحد . غير ان هناك اختلافاً بشأن المبادئ المنظمة التي يقوم عليها الوزن المتعدد الجوانب . فيشير ورد - مثلاً - الى الدور الذي يلعبه الطبل الذي يردد ضربة واحدة لا تتعرض لأي تغيير أسامي طيلة مدة الاداء ، في حين يصور هورنبوستل التنظيم بالإشارة الى السلوك الحركي ويصفه بأنه يتعارض مع المفهوم الغربي . ويسلم ووترمان بالمفهوم القائم على فكرة الاحساس بالمسرع أو ببندول الإيقاع الموسيقي ، بينما يبرز جونز فكرة انعدام التوافق بين الضربات الرئيسية . ولا تزال المشكلات الخاصة بهذه التفاصيل بحاجة الى حل ، غير ان هناك إجماعاً قوياً جداً حول استعمال الوزن المتعدد الجوانب ، مما لا يدع مجالاً للشك في ان هذا الوزن هو الأساس الرئيسي الذي يقوم عليه الإيقاع الافريقي . ومهما يكن من شيء ، ينبغي لنا ان نؤكد هنا انه ليس من الضروري أبداً ان يوجد الوزن المتعدد الجوانب في كل حالة او في كل أغنية . ومع ان هذا القول يبدو واضحاً

في ذاته ، الا ان بعض الكتاب افترضوا بانه اذا خلت اغنية واحدة من الوزن. المتعدد الجوانب فان ذلك يشكل استثناء من شأنه ان يبطل القاعدة العامة التي. أوردناها هنا .

اللحن والشكل

يعترضنا ، في دراسة اللحن الافريقي ، السؤال التالي : هل يمكن التوصل الى تعميم يساعدنا على التعرف الى اللحن الافريقي وتمييزه عن الألحان الاخرى ؟ ولعل أفضل وصف مباشر لطبيعة اللحن الافريقي هو ذلك الذي قدمه جوتز. حين قال :

« يمكن القول ، على وجه الاجمال ، ان الخطوط العريضة للحن الافريقي. تشبه تعاقب الاسنان في منشار الشق ، فثمة ارتفاع حاد (يتجاوز عادة خمساً). ينحدر بعده اللحن برفق وببطء، ويعقب ذلك ارتفاع مفاجيء آخر - ثم المنحدر بطيء آخر ، وهكذا دواليك . وينزع اللحن في البدء الى الارتفاع عالياً ثم الهبوط تدريجياً على غرار تعاقب الاسنان في منشار الشق . وليس هناك تغيير اساسي في مجرى اللحن ... بيد ان هناك شعوراً خاصاً بان هذه الألحان تخلق. وتدور حول نغمة او نغمات مركزية، وهذه الاخيرة تشكل الأساس الذي يقوم عليه اللحن أو المبدأ الذي يسعى اللحن الى تحقيقه ، » .

« ويشير هورنبوستل الى شكل من التركيب يشعر بأنه يمثل اللحن الافريقي. ويتألف هذا الشكل من نصفين ، يرتكز النصف الاول على الخمس العلوي.

٥١ (النفمة الغالبة) ، في حين يقوم الثاني - قياسياً - على الاساس او القرار ، ٥١ .
ويقترح كولنسكي (Kolinski) طريقة ثالثة في المعالجة تعتمد ، في المقام الاول ،
على الاساس التحليلي ، بدلاً من ان تستهدف تقديم انطباع عام عن اللحن
الافريقي ٥٢ . وفي هذه الحالة ينقسم التركيب اللحني نفسه الى وحدات مميزة
أصغر : فهناك التقسيم الثلاثي للخمس والاثلاث البندولية والاثلاث المتواشجة
وهكذا دواليك ٥٣ . والهدف من تطوير هذا النظام في التحليل اللحني ليس
تحديد مميزات اللحن الافريقي بقدر ما هو محاولة لوضع أساس للتحليل اللحني
بوجه عام ، غير ان تطوير النظام كان مرتبطاً بالدراسات الافريقية .

وقد أورد ووترمان ، في سياق حديثه عن طبيعة اللحن الافريقي ، فكرة
« تصنيف الضربات الجانبية في عبارات من النبرات اللحنية » ، التي تؤدي
وظيفتها وهي على صلة وثيقة بالاحساس بالسرعة الموسيقي :

« يظهر هذا النمط ، في حالات النقل عن الموسيقى الافريقية ، في شكل
أنغام يرتبط بعضها ببعض الآخر عبر خطوط الفواصل الموسيقية او عبر ضربات
موسيقية أخرى . وتتكرر النغمات اللحنية ، ولا سيما التي تقع عليها النبرة ،
مرات كثيرة بين الضربات المسموعة او الضمنية في الميزان نفسه . والضربة ، اذا
جاز لنا هذا الوصف ، تعلق مؤقتاً ، ويعني ذلك انها تقدم او تؤخر اثناء الاداء

Hornbostel, «African Negro Music,» p. 18

٥١

٥٢ (مخطوطة لم تشر).

Mieczyslaw Kolinski, «Die Musik Westafrikas»

٥٣ Mieczyslaw Kolinski, «Suriname Music,» in «Suriname Fol-
klore, Melville J. Herskovits and Frances S. Herskovits (New
York: Columbia University Press, 1936), pp. 498-501.

«الحني» ، نارة لمدي نغمات منفردة (ازاحة النبرة او تغييرها) ، ونارة لمدي سلسلة طويلة من النغمات . غير ان الازاحة لا تكون ، بأي حال من الاحوال ، عشوائية ، نظراً لان النغمات اللحنية التي لا تتوافق مع الضربة تكون صوتية بلا استثناء ، مع توخي الدقة الزائدة ، ولا سيما بالنسبة لاحدى نقاط التقسيم الثنائي أو التقسيم الثلاثي للضربة . ومن وجهة نظر مختلفة يمكن القول بأن هذا النظام يقوم على وضع النغمات على ضربة وزن ضمني بوقع تبلغ سرعته ضعفي أو ثلاثة أضعاف سرعة الايقاع المتحكم .

أما الأثر الذي يحدثه الاحساس بالمسرع فهو انه يخلق في المستمع شعوراً يجعله يتوقع سلسلة من الضربات التي تفصل بينها أبعاد زمنية متساوية ، سواء أكانت هذه الضربات صوتية في الواقع أم لم تكن :

«... واذا جرى تعزيز (الضربة) بمنبه موضوعي في شكل نغمة قرعية او لحنية ، فان ذلك من شأنه ان يعزز الاحساس بالمسرع ... اما اذا حذفت الضربة الموضوعية ، فان الضربة الذاتية تستحوذ بشدة على مشاعر المستمع المتعاون وتكتسب بالتالي مزيداً من الاهمية بالنسبة له . واذا حدثت الضربة الموضوعية قبل وقتها ، فان المستمع لا يكون مهياً لها ، ولكنه يحس بها ويوليها الاهمية الاضافية التي يوليها الناس عادة لكل شيء غير متوقع ، ثم يعززها بنبضته الذاتية التي تحدث في الوقت «المناسب» بناء على خبرته . واذا تأخرت الضربة الموضوعية ، فان فترة الترقب والحيرة بين الضربات الموضوعية والذاتية تضاعف وعي المستمع للايقاع على نحو مماثل للحالة السابقة . وعندما تقع الضربة الموضوعية المسموعة في منتصف الطريق بين نبضتين موضوعيتين ، كما يحدث في الواقع في حالات كثيرة ، فان العمليتين الآليتين تتضافران على توفير دلالة أقوى لنغمة الضربة الجانبية .»

اما اذا كانت عبارات الضربات الجانبية ثابتة طيلة الاغنية بحيث تقع بانتظام

وبدون أي تغيير بين الضربات التي يقررها المسرع الذاتي، فإن المستمع سيكيف نفسه ثانية، وبذلك يضيع الأثر الإجمالي للحن. « عبارات النبرات الموسيقية الناشئة من الضربات الجانبية تؤثر في اتجاه المسرع الذاتي عند المستمع، ولكن لا يحوز لها ابداً أن تقضي عليه قضاء تاماً،^{٥٤}. وهكذا يمكن القول بأن مبدأ العبارات الموسيقية الناشئة من الضربات الجانبية توفر وسيلة من شأنها أن تسبب اختلالاً في التوازن عند المستمع الذي لا يكون مهياً نفسياً لتغيير الضربات اللحنية أو ازاحتها، وهذه الوسيلة خليقة بأن تقوي عامل الاثارة الموسيقية عند المستمع.

أنكر بعض الكتاب أن الموسيقى الأفريقية تتميز بتأخير النبر، وظاهرة التأخير هذه هي، في إحدى مدلولاتها، الشكل البسيط لظاهرة الضربات الجانبية. ويضم ورد صوته إلى صوت جونز، ويقول بهذا الخصوص: « مما يبعث على الدهشة، في رأيي، أن الألحان الأفريقية نفسها، على وجه الإجمال، لا تنطوي على تأخير في النبرات ومن المحتمل أن ذلك يعود إلى أن في الدور الذي يلعبه الناقوس والطبل الصغير الكثير مما ينفي الحاجة إلى اللجوء إلى تأخير النبر في الصوت، والحقيقة أن اللجوء إلى هذا الإجراء هدر للجهود، هذا إذا لم تترتب عليه في الواقع نتائج ضارة بالإضافة إلى عدم جدواه^{٥٥}. وأغلب الظن أن مسألة خطوط الفواصل تلعب دورها ثانية في هذا المجال أيضاً، إذ يتضح من مفهوم ورد أن التغيير في خطوط الفواصل قد ينقل تأخير النبر من مجال النقر ويجعلها تسير في اتجاه لحنى.

ويبدو أن هناك اتفاقاً، يكاد يكون إجماعياً، حول شكل الأغنية الأفريقية

Waterman, «African Influence», pp. 213, 214.

٥٤

Ward, «Music in the Gold Coast», p. 221.

٥٥

وتركيبتها ، والشكل الغالب هو « الغناء بالدور » ، ونعني بذلك أن يتناوب الغناء مغن منفرد وجوقة من المغنين . وكذلك هناك اتفاق ، يكاد يكون عاماً ، على أن اللحن الذي تغنيه الجوقة يعيّن طبيعة الاغنية ، في حين يكون اللحن الذي يغنيه القائد مرجحاً في معظم أجزائه ، وأن اتجاه اللحن الذي تمثله الجوقة لا يتعرض لأي تغيير أسامي طيلة مدة الغناء ، في حين يتعرض الاتجاه المنفرد للتغيير في كل مرة يباشر فيها القائد الغناء . وأخيراً ، نذكر أن الكتّاب متفقون على أن عبارات القائد والجوقة تتداخل بحيث تنتج معاً نوعاً من الانسجام .

وبناء على ما ذكره هورنبوستل ، تنشأ أشكال أخرى من نظام التناوب ، أي نمط النداء والاستجابة . وأول هذه الأشكال هو تعدد الاصوات الذي ينشأ من التداخل بين القائد والجوقة . وقد يؤدي ذلك إلى انتهاج خطين لحنيين في الغناء في آن واحد . وعندما يعكس القرار تنوعاً أكبر في النغمات ، فإنه يتطور إلى ما يعرف بمصطلح اوستيناتو (Ostinato) ... أي التنويع الحر في العبارة الأولى المنفردة ، مع وجود تعارض معها بمقدار نصف فاصلة ... هذا وقد يقتصر عمل الجوقة على ترديد العبارة التي ينشدها المغني المنفرد ... بكاملها ، وقد يتطابق الجزءان بمقدار نصف عبارة تماماً . وهكذا يتم التوصل إلى شكل ... اعتدنا أن ننظر إليه كما لو أنه شديد التكلف والافتعال ، وهو الذي يعرف بمصطلح « الاتباع »^{٥٦} . ولاحظ هرتزوج كذلك ظاهرة الاتباع هذه في ألحان الزيلافون في افريقيا الغربية^{٥٧} .

Hornbostel, «African Negro Music», pp. 17-18.

٥٦

George Herzog, «Canon in West African Xylophone Melodies», «Journal of the American Musicological Society, II,» (Fall, 1949), 196-97.

ويلاحظ ورد ، في سياق حديثه عن التركيب الشكلي ضمن الخط اللحني ، « ان جذور كلا الشكلين ، الثنائي والثلاثي ، موجودة في اللحن ، مع العلم بأن الشكل الثنائي اشيع استعمالاً من الشكل الثلاثي . ومعظم الألحان قصيرة جداً ، فهي لا تتألف الا من عبارتين او اربع عبارات ، ولذا لا يتعدى الشكل الطور البدائي . ويمكن القول ، بوجه عام ، ان الألحان الاقصر توجد في الشكل الثنائي ، بينما تنحصر الاشكال الأطول كلها في الحالات القليلة التي تقوم على الشكل الثلاثي . وكثيراً ما يعدل الشكل الثنائي ... وذلك يجعل النصف الثاني ينتهي بإيقاع نغمي ناقص . وقد لا يقف التعديل عند هذا الحد ، اذ نجد احياناً ان النصف الثاني من اللحن اقصر من الاول ، ^{٥٨} . ومهما يكن من شيء ، فان ورد كثيراً ما يجد صعوبة في التمييز بوضوح بين الشكلين ، الثنائي والثلاثي ، على الرغم من شعوره السائد بأن هناك ما يشير بجلاء الى ان الشكل الثنائي هو النمط الغالب في الموسيقى الافريقية . وينطبق هذا القول ايضاً على مجالات أوسع من الموسيقى الافريقية تضم اللحن والإيقاع معاً ، ولهذا السبب يرى ورد ، كما أشرنا سابقاً ، ان التوقيت الثلاثي غير معروف ، في الواقع ، في الموسيقى الافريقية .

ويعلق جونز ايضاً على هيمنة الاشكال الثنائية ، فيقول : « مع ان قبائل البانتو تستعمل في كل انتاجها الموسيقي كلا نوعي الإيقاع ، الثنائي والثلاثي ، الا أنها ، ترفض الاعتراف بالإيقاع الثلاثي . واذا طلب الى احدهم ان يغني او يدق ايقاعاً ثلاثياً بمعزل عن الاشكال الموسيقية الاخرى ، فانه سيحوله بصورة طبيعية الى توقيت ثنائي دون ان يشعر بذلك ابداً ، ^{٥٩} .

Ward, «Music in the Gold Coast», p. 206

٥٨

Jones, «African Music», p. 22.

٥٩

وينطبق البحث السابق ، بوجه خاص ، على الموسيقى الغنائية . ويتباين الشكل ، في الموسيقى الآلية ، تبايناً شديداً من حالة الى اخرى . فعند قبيلة التشوي - مثلاً - يكاد يكون من الممكن اجراء تناظر بين الاشكال التي تجمع بين موسيقى الجوقة والغناء والرقص في عرض متكامل الاجزاء من جهة ، وبين الاشكال السمفونية في الثقافة الغربية من جهة اخرى . ويدرج تراسمي الحركات التالية في سياق حديثه عن النجودو (Ngodo) التي يعرفها بأنها « رقصة ترافق الموسيقى التي تعزفها جوقة موسيقية وتقع في حركات تتراوح بين ٩ و ١١ حركة . وهذه الحركات متميزة ومنفصلة بعضها عن البعض الآخر ، وتستغرق كل منها مدة تتراوح من دقيقة واحدة فقط ، كما هي الحال في بعض المقدمات ، الى خمس او ست دقائق . ويستغرق العرض كله عادة نحو خمس وأربعين دقيقة ، ويتوقف ذلك على مدى التعقيد في حركات الراقصين الدارجة وعلى الشعور السائد في الجو » . أما الحركات فتظهر في الترتيب التالي : « مقدمة الاركسترا الاولى ، مقدمة الاركسترا الثانية ، مقدمة الاركسترا الثالثة ، دخول الراقصين ، نداء الراقصين ، الرقص ، الرقصة الثانية ، الاغنية ، اعضاء مجلس الشورى ، الفصل النهائي من عرض الراقصين ، الفصل النهائي من عرض الاركسترا » ، ٦٠ ، مع العلم بأن بعض الحركات قد تحذف ، كما يحدث عادة في حالة مقدمات الاركسترا . ومع انه يمكن القول ان شكل الغناء الافريقي يقوم ، في الغالب ، على أساس التناوب والمجاوبة ، الا ان اخطار التعميم تبدو واضحة لكل من يطلع على هذا الشكل السمفوني « المعقد للغاية عند قبيلة التشوي » .

ونجمل ما تقدم بحثه على النحو التالي : يبدو واضحاً ان شكل « الغناء بالدور » هو من مميزات الموسيقى الافريقية الغنائية ، ويمكن التعرف الى الاغنية الرئيسية بتتبع القسم الذي تغنيه الجوقة ، مع العلم بان القسمين في هذا الشكل

المعين من القناء يتداخلان . وليس من الممكن ، كما يبدو في الوقت الحاضر ،
التوصل الى تعميم بشأن اللحن نفسه أو تركيبه .

السلم الموسيقي

ان الانواع المستخدمة في السلم أو النسق الموسيقي الافريقي أُهملت دراستها
نسبياً بالمقارنة الى الموضوعات الاخرى في الموسيقى الافريقية . غير انه ثار بعض
الجدل حول ما اذا كان السلم الافريقي - هذا اذا جاز لنا حقاً ان نلجأ الى مثل
هذا التعميم على الاطلاق يتوافق مع السلم الدياتوني (القوي او المنتظم القوة)
المستعمل في التعبير الموسيقي الغربي .

وبناء على ما ذكره ورد ، ذهب نيكولاس ج . بلانتا تيلور
(Nicholas G. Ballanta Taylor) الى ان السلم الافريقي يتألف من ١٦ مسافة
بالنسبة الى الجواب . ويشير ورد الى ان هذا التنظيم « يجعل السلم الافريقي نوعاً
وسطاً بين السلم الاوروبي « الصرف » الذي يتألف من ١٩ مسافة بالنسبة
للجواب ، وبين السلم الدياتوني الذي تضبط درجات نغماته على نحو مماثل » .
ويدهي ان يكون من العسير على الأذن التي تمرست بالموسيقى الاوروبية أن تميز
مثل هذه المسافات . ويبني ورد اعتراضاته على هذا الاساس وعلى غيره من
الأسس ، وهو يحملها كما يلي : « لست مستعداً لتقبل النظرية القائلة بوجود سلم
خاص بالافريقيين ، اذ اعتقد ان الموسيقى الافريقية يمكن فهمها فهماً تاماً على
أساس دياتوني » . ويبين ورد أيضاً انه اذا كانت كل نغمة في السلم تمثل $\frac{1}{16}$ من
الجواب ، فيجب أن يكون من الممكن ملاحظتها بسرعة في التركيب اللحني ،
نظراً لأنها ستحدث أثراً « مستهجنًا » او شعوراً بأن الاغنية كلها متنافرة
النغمات ، حتى وان كان المستمع الاوروبي قد لا يستطيع تمييز المسافات الفردية .
ويقول ورد إن ما نحس به من أثر « مستهجن » يكون في بداية الاغنيات

ونهايتها ، وتفسير ذلك ان التدرج العنيف من نغمة الى أخرى الذي نجده عند هاتين النقطتين من شأنه أن يخلق ، بالنسبة للمستمعين الاوروبيين ، شعوراً بوجود انحراف غير عادي في الخط اللحني . ويلاحظ ورد كذلك انه تبين له من خبرته الخاصة ان الموسيقيين الافريقيين كانوا لا يعترضون على عزف الموسيقى الافريقية على البيانو باستثناء بداية التدرج الموسيقي ونهايته . ويختتم ورد ملاحظاته قائلاً : « وبعبارة أخرى ، لا أرى سبباً يدفعنا الى افتراض وجود سلم افريقي ، وإني أميل الى الاعتقاد بان الالحان الافريقية دياتونية في تركيبها الجوهرى ، وكل ما في الامر هو انها تخضع للتعديل بسبب من استعمال تدرج النغمات بطريقة تفتقر الى الضبط والتنظيم وتتصف بشيء من التساهل والحرية ... ولو صح القول بان هناك سلماً افريقياً من ست عشرة درجة وان استعماله شائع في الموسيقى الافريقية عامة ، لتوقعت أن تشكل كل المسافات لحناً غير حقيقي بالنسبة للمعايير الاوروبية ... الا ان الواقع هو غير ذلك »^{٦١}.

ويبدو ان هورنبوستل لم يؤيد قط النظرية القائلة بوجود سلم خاص تنفرد به الموسيقى الافريقية ، فهو ، على العكس من ذلك ، يلاحظ ان اللحن الغنائي ، على أقل تقدير ، لا يمكن أن تنطبق عليه فكرة السلم ، بوصفه تعاقباً من درجات ثابتة منتظمة ، مع ان بعض النغمات تنسجم بعضها مع البعض الآخر انسجاماً مقبولاً بحيث يكون لأي قطعة موسيقية اتجاه نغمي تقرر له وظيفة النغمات المختلفة وعلاقاتها المتبادلة . ويشعر هورنبوستل انه من الممكن تعيين النسق في الموسيقى الافريقية ، في حين يتعذر ذلك بالنسبة للسلم الموسيقي . وعما يمكن من شيء ، فان هورنبوستل لا يلزم نفسه برأي بشأن المشكلة المتعلقة بوجود شكل نسقي « نموذجي » تنفرد به الموسيقى الافريقية^{٦٢} .

Ward, «Music in the Gold Coast», pp. 200-202.

٦١

Hornbostel, «African Negro Music», pp. 7-10.

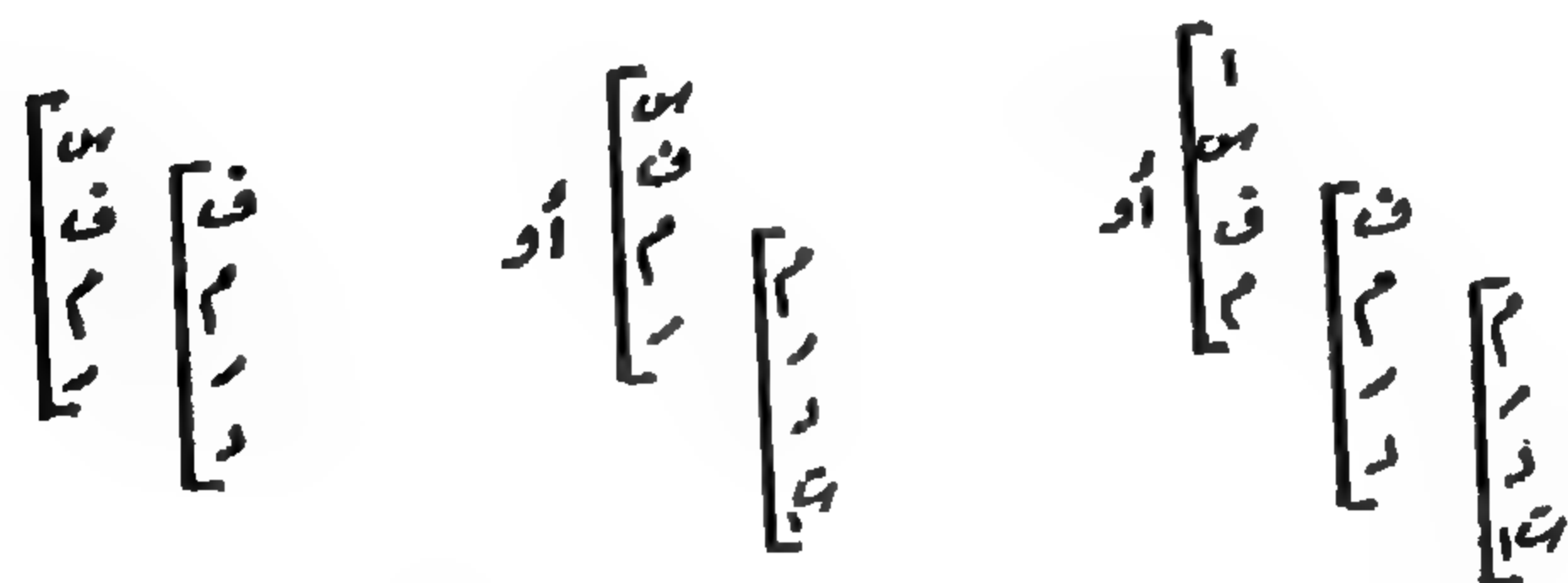
٦٢

ويعتبر ببر (Pepper) السلم الافريقي سلماً طبيعياً يتألف من الانغام التوافقية للصوت الواحد ، ويقول :

« يوجد في الواقع سلم طبيعي من الاصوات ، وليس مستغرباً ان تكون الشعوب السوداء ، بحكم ارتباطها الوثيق بظواهر الطبيعة ، قد تبنت بالفريزة القاعدة التي يقوم عليها هذا السلم .

أما هذه القاعدة التي تعرف في علم الطبيعة بمصطلح السلم التوافقي ، فتبين ان الصوت المنبعث من اهتزازات وتر بسيط مشدود او من النفخ في مزمار يتألف في الحقيقة ، من صوت أساسي وأصوات او أنغام توافقية أخرى تستحدث بطريقة رياضية وفي حالة انفصالها ، تشكل هذه الاصوات سلماً ، ٦٣ .

وتبنى جونز ايضاً فكرة السلم الطبيعي مع ادخال بعض التعديل والتوسيع عليها ، وبما قاله بهذا الصدد : « وثمة نظرية تلاقي قبولاً اكثر من غيرها ، وهي ان السلم الافريقي سلسلة من الارباع المتلاحمة . وهنا ايضاً يجب ان نلتزم جانب الحيلة والتدبر ، ذلك لان الموضوع صعب ، غاية في الصعوبة ، ومن المحتمل ان الباحثين لم يتوصلوا بعد الى قرار نهائي بشأنه . ونستطيع ان نعد مختارات من (هذه الارباع) ... وان نصنفها بعدة طرق ، كما هو مبين في الامثلة التالية :



Herbert Pepper, «Musique Centre — Africaine», in Afrique ٦٣
Equatorial Française (L'Encyclopédie Coloniale et Maritime,
Paris : Gouvernement General de l'Afrique Equatoriale Française.
n.d.), pp. 3-4.

تشكل كل من هذه المجموعات سلماً مختلفاً ، ويعود ذلك الى اختلاف النغمات. التي يقع عليها التوكيد، وهي النغمات المطبوعة بخط عريض في الخطوط المرسومة. أعلاه . وتمثل هذه النغمات المؤكدة النغمات الرئيسية للسكون الايقاعي في اللحن. او النقاط البؤرية التي يدور حولها اللحن ^{٦٤} . وما يشير اليه جونز هنا بمصطلح «السلم» يقابل مصطلح «النسق» عند هورنبوستل ، ولعل المصطلح الثاني ان يكون اكثر مناسبة للواقع .

ولن نبتعد عن الموضوع اذا بينا هنا بعض الصعوبات التي واجهها تراسي. في المحاولة التي بذلها لتحديد سلم التيمبيلات (Timbila) او الزيلوفون عند قبيلة التشوي . لم يجابه تراسي أية صعوبة في التحقق من ان الموسيقيين لم يضبطوا آلاتهم حسب اهوائهم ونزواتهم او بمجرد المصادفة ، غير ان الجدل ثار بين الموسيقيين أنفسهم حول الدرجة الصحيحة او المرغوبة لنغمة الهومي (Hombe) أو لمركز النغم . غير ان الاساس الذي بنيت عليه الآراء المتباينة كان اجتماعياً وليس موسيقياً ، فمثلاً : «أصر كاتيني» على ان درجة النغم عنده هي وحدها الصحيحة ، أما الحججة التي أوردتها لدعم قوله فهي انه موسيقي الزعيم الاكبر، وان نغمته تمثل نغمة الملك التي انحدرت اليه أباً عن جد ، وان أسلافه كانوا قادة بالوراثة وملحنين للموسيقى الملكية لاجيال عديدة ... وأورد الموسيقيون الآخرون حججاً قوية مماثلة دفاعاً عن المعيار الذي تبنتوه ، ولكنهم استندوا في هذه الحجج الى انهم كانوا يعملون تحت رعاية زعماء ربما كانوا أقل منزلة من زعيم كاتيني . ومهما يكن من شيء ، فانتا ، على الرغم من تشعب الآراء حول درجة النغم في البداية ، «نستطيع ان نتقبل مطمئنين تأكيدات الموسيقيين المحليين. بأنهم ، مهما اختلفت درجة النغمة الطنينية او قرار السلم الموسيقي ، يحاولون جميعاً بطرقهم الخاصة تحقيق سلم سوي منتظم من مسافات متساوية ، أي تحقيق

Jones, «African Music», p. 10. .

نوع معدل من السلم السباعي النغمة ،^{٦٥} . وبالطبع ، ليس في نية تراسي هنا ان يشير الى وجود مثل هذا السلم بالنسبة للموسيقى الافريقية ككل ، ولكننا ، على الرغم من امكان وقوع اختلافات في حجم الخطوات الفاصلة ، نجد أنفسنا ، للمرة الثانية ، حيال سلم موسيقي لا يختلف عن السلم الدياتوني ، بقدر ما يختلف عنه — مثلاً — سلم مؤلف من ست عشرة نغمة .

واكتشف ماكيه (Maquet) ان سلم المادimba (Madimba) او الزيلوفون عند قبيلة البابندي (Bapende) يرتبط ارتباطاً واضحاً بالسلم الدارج عندنا ، وان سلم الجينجي (Gibinji) او السانتزا (Sanza) يمكن ترقيمه بالطريقة الأوروبية بدون أية صعوبة^{٦٦} . وأخيراً ، نرى ان ووترمان يستبعد الفكرة القائلة بوجود سلم خاص بالموسيقى الافريقية وينوه بالحقيقة التالية وهي : « ان الثلث الغربي من مناطق العالم القديم متجانس من الناحية الموسيقية ... وهو يتميز عن المناطق الموسيقية الكبرى الاخرى في العالم في مدى اعتماده على السلم الدياتوني » وفي بعض السمات الاخرى^{٦٧} .

وتعرضت بعض الابحاث لسلم افريقي تكون فيه الدرجتان الثالثة والسابعة مخفضتين أو ، بتعبير أكثر تحديداً ، محاذيتين بين فاصلة كبرى وأخرى صغرى . واستأثرت هذه الفكرة باهتمام بعض الاوساط ، ولا سيما تلك التي تعنى بتحليل موسيقى الجاز ، نظراً لان هاتين الدرجتين من السلم — وتعرفان احياناً باسم

Tracey, «Chopi Musicians», pp. 124, 127-28.

٦٥

Jean-Noel Maquet, «La Musique chez les Bapende», — *Problemes d'Afrique Centrale*, No. 26 (Quatrieme Trimestre, 1954), pp. 5, 10.

٦٦

Waterman, «African Influence», p. 207.

٦٧

«النفمتان الزرقاوان» — تخفضان عادة في استعمالات الجاز ، ولأن الدرجة الثالثة ، بوجه خاص ، كثيراً ما تخصص لها تشكيلة متنوعة من درجات النغم في أي عرض منفرد للجاز^{٦٨} . ويبدو واضحاً ان جونز يؤيد هذا الافتراض ، اذ كتب يقول : «عشت في افريقيا اكثر من عشرين سنة ، واستطيع ان أقول ، استناداً الى خبرتي الخاصة ، انني لم اسمع افريقياً قط يغني الدرجتين الثالثة والسابعة من سلم موسيقي رئيسي» ، ويقول ايضاً : تؤيد الانطباعات السماعية بوضوح انتشار استعمال النفمتين الزرقاوين «بين الافريقيين في افريقيا»^{٦٩} . ولعل هذه ان تكون الاشارة الوحيدة المباشرة لهذا المميز الخاص ، ومع ان جونز ، على وجه الاجمال ، يتحدث عن هذه الظاهرة كما لو كانت تنطبق على الموسيقى الافريقية عامة ، الا ان ابجائه تستند بالطبع ، في المقام الاول ، الى معرفته الوثيقة بالموسيقى في افريقيا الشرقية . ولما كانت الفكرة ترتبط ارتباطاً مباشراً بموسيقى الجاز ، فان التثبت من مصدرها يجب ، على الاغلب ، ان يأتي من الموسيقى السائدة في ساحل غينيا ومناطق الكونغو .

ورثة فكرة تقول بوجود سلم خماسي النغمة تنفرد به الموسيقى الافريقية ، وقد لاقت هذه الفكرة رواجاً قوياً لدى الكثير من الكتاب . فمثلاً ، يعتبر فيليبس (Phillips) السلم الخماسي النغمة اساساً للقسم الاكبر من موسيقى قبيلة اليوروبا ، هذا اذا لم يكن اساساً لها كلها^{٧٠} . غير انه تبين من دراسة حديثة

Winthrop Sargeant, «Jazz Hot and Hybrid (New York: E.P. Dutton, 1946), pp. 148 ff; Rudi Blesh, «Shining Trumpets: A History of Jazz» (New York: Alfred A. Knopf, 1946), pp. 45, 106, passim.

A.M. Jones, «Blue Notes and Hot Rhythm», — African Music Society Newsletter, I (June, 1951), 10.

Ekundayo Phillips, «Yoruba Music» (Johannesburg: African Music Society, 1953).

أجريت على موسيقى الزمار عند قبيلة الباشي ، تبين ان كل اشكال السلم الموسيقي ، او بالحري كل الانساق الموسيقية ، هي سباعية النغمة باستثناء حالة واحدة كان فيها السلم سداسي النغمة ^{٧١} ، ومن الممكن هنا ايضاً الرجوع الى الابحاث التي اشرنا اليها أعلاه . ان الشكل الخماسي النغمة منتشر الاستعمال ، ما في ذلك ريب ، غير ان القول بان هذا الشكل خاصة تتميز بها كل الموسيقى الافريقية لا يستند ، كما يبدو ، الى أساس قوي من الصحة .

وبناء على البيانات الواردة أعلاه يبدو اننا نستطيع ان نقول مطمئنين ان « سلم » الموسيقى الافريقية ، ان وجد مثل هذا السلم الخاص ، هو سلم دياتوني في مظهره الكبرى ، الا انه توجد استثناءات واضحة ، كما يوجد بالتأكيد مدى واسع من التباين بين منطقة واخرى ، لا بل بين قبيلة واخرى . كذلك ينتشر استعمال السلم الخماسي النغمة في مناطق كثيرة ، اما البيانات على وجود سلم من ست عشرة نغمة فهي شحيحة ولا تفي بالغرض . واخيراً ، نذكر هنا اننا لا نستطيع التوصل الى قرار جازم بشأن الدرجتين الثالثة والسابعة المنخفضتين في السلم الدياتوني ، اذ ان هذه المسألة يجب ان تعلق حتى يتوافر لنا المزيد من الابحاث في المستقبل .

التوافق

درجت العادة على الافتراض بأن التوافق لا يلعب دوراً هاماً في الموسيقى الافريقية ، وان ما يوجد فعلاً من ظاهرة التوافق يكون اما عارضاً او ناشئاً من الاثر الغربي في الانماط الموسيقية عند السكان الاصليين . غير ان هذا الرأي

٧١ Alan P. Merriam, «The Bashi Mulizi and Its Music: An End-blown Flute from the Belgian Congo,» — Journal of American Folklore, LXX (April — June, 1957), pp. 143-56

اصطدم بمعارضة شديدة تبناها ووترمان وآخرون غيره . ويشعر ووترمان ان التوافق ، شأنه شأن السلم الدياتوني ، يمثل خاصية محددة من خواص الموسيقى الافريقية . ويقدم ووترمان ، في سياق توكيداته ، ثلاث نقاط موضحة . فهو ، اولاً ، لا يميل الى الاستشهاد بالمدرسة الاوروبية القائمة على موسيقى طوريتها شعوب متعلمة وعلى نظرية موسيقية توسعت في افكارها التوافقية الى مدى لم يستعمل في الموسيقى الافريقية ولا في الموسيقى الشعبية الاوروبية . وثانياً ، يشير ووترمان الى ان وجود نطاق واسع من الاثر العربي الذي تغلغل في افريقيا قسم الثلث الغربي من العالم القديم الى قسمين ، وقد دام هذا الوضع حقبة طويلة من الزمن ، فأدى بالتالي الى طمس الحقيقة التالية وهي ان هناك منطقة متصلة تستعمل التوافق . واخيراً ، يشير ووترمان الى الزعم الذي كثيراً ما يتردد على اللسان حول افتقار الموسيقى الافريقية الى التوافق ، ويعبر عن اعتقاده بأن هذا الزعم انما ينشأ « من بعض التصورات السابقة حول تطور الموسيقى ، تلك التصورات التي ثبت انها لا تنطبق على الحالة الحاضرة . اما الحجة التي تستند اليها هذه التصورات السابقة فتتحصّر في ان الافريقيين لم يتطوروا ثقافياً الى مدى يجعلنا نتوقع ان يكون لديهم توافق موسيقي . ومن اليسير علينا ان ندرك أثر مثل هذه التصورات التي تنحاز الى جهة واحدة في العلماء المختصين بموسيقى الاجناس البشرية ... فليس من المستبعد على عالم ظهر قبل عقد او عقدين ان يكون قد استمع الى موسيقى افريقية ، لا بل ان يكون قد نقلها ، دون ان يلاحظ قط استعمال التوافق ، على الرغم من ان هذا التوافق ربما وجد فعلاً في الموسيقى التي استمع اليها ، . ويشير ووترمان كذلك الى ضعف مستوى التسجيلات الميدانية الاولى ، والى عادة الفصل بين العامل في الميدان وعالم المختبر الذي حلل التسجيلات ، والى ان الانسجام في الكثير من الجماعات الافريقية لا يبدو كالعوامل التي اسهمت في ضعف الادراك للتوافق في الموسيقى الافريقية . ويقول ووترمان بهذا الخصوص : « ان تعميماً يصدر عن مصادر مسؤولة من ذوي الرأي يكتسب لنفسه قوة استمرار كبيرة ، على

الرغم من انه قد لا يكون صحيحاً في أساسه ، ولا تقتصر هذه الظاهرة على العلوم التي تبحث في موسيقى الاجناس البشرية ، بل قد تتعداها الى ميادين أخرى ، ٧٢ .

وهكذا نرى ان ووترمان يؤيد بقوة فكرة التوافق في الموسيقى الافريقية . لا بل يعتبر التوافق أحد المميزات الكبرى التي تربط الموسيقى الافريقية عامة بالتقاليد والاشكال الخاصة بالموسيقى الاوروبية الشعبية . غير ان معظم الباحثين لا يشاركونه وجهة نظره ، بل يعتقدون ان التوافق لا وجود له في الموسيقى الافريقية او انه لا يزال في طور بدائي ولا يلعب الا دوراً ثانوياً فيها .

فمثلاً ، يعتبر هورنبوستل ما يسمى بالتوافق الافريقي شكلاً من النظام المتعدد النغمات . وينشأ هذا الاعتقاد من نظام التناوب والمجاوبة الذي تتميز به الاغنية الافريقية . وبناء على الشرح الذي أورده هورنبوستل ، يداوم المغنون على « النغمة النهائية في لحن ما دون الاكتراث للوزن او لانتظام الفواصل الموسيقية ، ولذلك لا يستطيع المغني المنفرد ان يعرف كم ستستغرق النغمة النهائية التي تتركها الجوقة » . ويؤدي ذلك الى التداخل ، فتكون « النتيجة ازدواجاً في النغم ... غير ان ذلك يفسر على أساس مبدأ لحنى (وليس على أساس أي من المبادئ التوافقية) » . وقد يؤدي هذا بدوره الى انشطار النغمة النهائية في الاغنية الى نغمتين دون ان يتطلب ذلك بالضرورة وجود التداخل ، غير ان ازدواج النغم قد يكون فاصلة موسيقية من أي نوع ، وما ذلك الا لانه يتشكل بطريقة لحنية . « أما الشكل الموسيقي الذي نتوصل اليه بهذه الطريقة ... فهو الصوت المرافق للحن في حركة موازية ، وهو يمثل مرحلة بدائية من النظام المتعدد النغمات » . فعند قبيلة الواسوكوما (Wasukuma) « لا تستعمل الا

المجموعات التي تضم اكثر الاصوات اتفاقاً من مثل الجواب والدرجتين الرابعة والخامسة . ويقوم هذا النوع من تعدد النغم ايضاً على اللحن الصرف، ولا تربطه أية علاقة بالتوافق كما نفهمه . ويسترسل هورنبوستل في شرح وجهة نظره ، فيقول أخيراً : « ما من شك في ان هذا الصوت الذي يرافق اللحن في حركة موازية قد مهد الطريق للتوافق ، ذلك لانه جعل الأذن تألف أثر الاصوات الآنية » ٧٣ .

ويحمل جونز ، على وجه العموم ، رأياً مماثلاً لرأي هورنبوستل . وهو يفترض كزميله وجود « مرحلة » الصوت المرافق الموازي ، إلا انه يعتبرها مجرد مرحلة متوسطة بين اتحاد النغم والتوافق . « والفكرة هي ان قسماً من الجمهور يغني اللحن ، في حين يغني قسم آخر اللحن نفسه ولكن على درجة تنخفض بمقدار الربع أو الخمس . أما قبيلة البمبا (Bemba) فانها ، لسبب غريب يصعب تفسيره ، تتبع نظام الاصوات الموازية وتغني دائماً في طبقات ثلاثية ، ولا تستعمل أبداً الطبقات الخامسة والرابعة » ٧٤ . ويشير جونز كذلك الى حركة معاكسة تستعملها قبيلة المانيكا (Manyika) . ومن الواضح ان جونز يعتبر الظاهرة التي يفسرها كما لو كانت توافقية في طبيعتها ، اما هورنبوستل فلا يفعل ذلك .

ويستشهد ورد بأمثلة من توافق ذي خمسة اجزاء « من أوسع الانماط الدياتونية . أما الصيغة العامة فتكون من جزأين أو ثلاثة أو أربعة أجزاء ، وكثيراً ما يضاف جزء خامس للدلالة على ايقاع النغم » . غير ان ورد ليس متأكداً ما إذا كان ذلك يمثل تطوراً محلياً أصلياً أو اقتباساً عن انماط أوروبية . وعلى الرغم

Hornbostel, «African Negro Music», pp. 13, 14, 15.

٧٣

Jones, «African Music», p. 12.

٧٤

من ذلك نجده يقول : « ان التوافق الافريقي الاصيل ، بحسب الفكرة التي كونتها من القطع التي استمعت اليها ، تتألف من طبقات ثلاثية ورباعية وخماسية وسداسية ، يضاف اليها بالطبع الطبقة الثمانية . وأشيعُ صيغة توافقية هي سلسلة من الثلاثيات المتتابة ... أما الرباعيات والخماسيات فيبدو انها لا تأتي متتابة أبداً ، ويمكن القول ان الخماسية نادرة اجمالاً . ولا شك في ان التوافق المؤلف من جزأين هو أشيع اشكال التوافق على الاطلاق ، مع العلم بان جزءاً ثالثاً قد يضاف اليه احياناً . أما التوافق المؤلف من أربعة أو خمسة أجزاء فهو أقل شيوعاً بكثير » ٧٥ . ويضرب ورد المثال التالي ليوضح التوافق المؤلف من ثلاثة أجزاء :



إن مفهوم التوافق ، في حد ذاته ، مفهوم غربي ، ولذا كان من العسير تطبيقه على موسيقى الشعوب غير الغربية . ويمكن تعريف التوافق بأنه « في شكله العام أي ائتلاف آني لمجموعة من الأصوات ، ولذا فانه مرادف لانسجام النغم ... وهكذا ، يدل التوافق على البنية الائتلافية (أو الرأسية) للانشاء الموسيقي ، اذا ما قورن باللحن الاضافي الملازم ، أي البنية اللحنية (أو الافقية) للانشاء الموسيقي » ٧٦ . فالسؤال الذي تنطوي عليه المشكلة ، اذن ، هو ما اذا كان من الممكن اعتبار الموسيقى الافريقية توافقية أو قائمة على تعدد الالحان أو الانغام ؟

Ward, «Music in the Gold Coast», pp. 212, 213.

٧٥.

Willi Apel, «Harmony,» in «Harvard Dictionary of Music». ٧٦.
(Cambridge: Harvard University Press, 1946), p. 322.

وقد تكون هناك مشكلة على جانب أكبر من الأهمية ، وهي ما إذا كانت الأفريقيون أنفسهم يتفقون معنا في الرأي ، سواء أكانت موسيقاهم في نظرنا رأسية أم أفقية .

ومع ان أي موسيقي غربي قد يشعر انه يستطيع ، بمجرد النظر الى قطعة موسيقية ، ان يكتشف ما اذا كانت هذه القطعة توافقية او متعددة الالان ، الا ان شعوراً كهذا لا يخلو ، كما يبدو ، من بعض المخاطر . ففي المثال التالي (يلاحظ هنا استعمال حركة معاكسة) الذي سجل في منطقة الباشي في شرق الكونغو البلجيكي ، لا يمكن القول ما اذا كانت الموسيقى هنا تعتبر أفقية او رأسية :



وقد يقول قائل ان مثال ورد توافقي ، في حين ان مثال الباشي متعدد الانغام ، ولكن مهما كانت النتيجة ، فان المثالين ينظر اليهما من وجهة النظر الأوروبية . ومن المستحيل في الوقت الحاضر معرفة ما اذا كان الأفريقيون انفسهم سينظرون الى المثالين بالطريقة نفسها ، ومن المشكوك فيه ما اذا كانت وجهة النظر الأفريقية تقع بين المفهومين : البنية الرأسية والبنية الأفقية للموسيقى .

وعلى أي حال ، يتضح ان قيام مثنين او عازفين مختلفين باستعمال أصوات آنية لاكثر من درجة نغمية واحدة هو ظاهرة شائعة في جزء كبير من الموسيقى الأفريقية . غير انه ليس ممكناً في الوقت الحاضر التحقق من كيفية اعتبار هذه الظاهرة : هل تعتبر توافقية أم متعددة النغم ، رأسية أم أفقية ؟

الاسلوب الغنائي ، نوعية النغم ، الديباجة

يظهر انه لا توجد دراسات حول الاسلوب الغنائي الافريقي في حد ذاته .
ويبدو ، على وجه العموم ، ان المغنين يستعملون صوتاً جهرياً رناناً من نوع شبيه
بالذي يستخدم في الموسيقى الشعبية في اوروبا الغربية ، كما يجري استغلال
الامكانيات الرئيسية لمختلف التجاويف الوجهية استغلالاً يكاد يكون تاماً . وفي
الوقت نفسه تستخدم تشكيلة كبيرة متنوعة من الصفات النغمية ، الا ان الصفة
الجهرية تظل هي الغالبة . ويؤدي هذا التنوع في الجرس أحياناً الى الميل الى
المداومة على استعمال نغمة «خشنة متكررة» ، ولا سيما في العزف على الآلات
الموسيقية . فالسانترا ، مثلاً - وهي آلة تحدث اصواتاً عن طريق استعمال
خوصات من المعدن او الخيزران - قادرة ، بحكم طبيعة تركيبها ، على اخراج
أنغام واضحة تكاد تشبه أنغام الاجراس . ومهما يكن من شيء فانه ، كقاعدة
تكاد تكون عامة ، تضاف الى الآلة الموسيقية وسائل مختلفة تنتج نغمات طينية .
وينطبق ذلك ، بصورة واسعة الانتشار ، على نغمات الزيلوفون . ودرجت
العادة على وضع مادة تحدث طيناً فوق فتحات حيز رنّان ، وغالباً ما يستعمل
نسيج العنكبوت لهذا الغرض .

ويستعمل المغنون وسائل مختلفة لتدبيج الغناء ، نذكر منها الاشكال المتنوعة
للانحراف والانحدار ، وكذلك سرعة التدرج في غناء نغمات متقاربة بطريقة
خاصة مميزة . ومن هذه الوسائل ايضاً المباشرة بالغناء بقوة والهبوط باسترخاء ،
ويبدو ان هاتين الوسيلتين هما ايضاً من مميزات الغناء الافريقي ، ولا سيما الوسيلة
الثانية . وتبدو بعض الاغنيات كما لو كانت أقرب الى الصراخ منها الى الغناء .
أما الترابط بين هذا الاسلوب وبين عوامل معينة من مثل قوة الانفعال أو نوع
الاغنية ، فنحن نجعل طبيعته ، هذا اذا صح وجود مثل هذا الترابط .

المناطق الموسيقية

ذكر الكتاب ثلاثة تعميمات في سياق حديثهم عن المناطق الموسيقية في افريقيا ، غير ان كلا منها يبدو انه لا يفي بالغرض تماماً . ويدرج ووترمان خمسة مميزات للموسيقى الافريقية بغية تطبيقها على افريقيا كوحدة موسيقية ، وان كانت هذه المميزات تستند الى الدراسة التي اجراها على الموسيقى في ساحل غينيا^{٧٧} . واثرت بعض الاعتراضات على هذه المميزات على اساس انها لا تنطبق دائماً على موسيقى الكونغو البلجيكي ومنطقة رواندا - اوروندي^{٧٨} ، ولذا يبدو من الاسلم ان نعتبرها مميزات تمثل منطقة معينة واحدة ، وان كانت ، على وجه التأكيد ، تضم عناصر تنطبق على اجزاء اخرى من افريقيا . ويحتل ان النقاط الخمس التي أوردها ووترمان يمكن الاستفادة منها في تمييز منطقة موسيقية معينة ، وهي منطقة ساحل غينيا ، وهذه النقاط الخمس هي : الاحساس بالسرعة او ببندول الايقاع الموسيقي ، غلبة استعمال آلات النقر والقرع ، الوزن المتعدد النغمات ، عبارات النبرات اللحنية الخاصة بالضربات الجانبية ، وتداخل النداء والاستجابة .

وبوجه أعم ، قيل عن موسيقى الكونغو البلجيكي بأنها تتميز بأربع نقاط كبرى هي : عدم التوكيد المحدد على استعمال النقر والقرع ، ويعني ذلك ان الموسيقى لا تنحصر دائماً في استعمال الآلات الصناجة والمجلجلة والآلات المشدودة لغشاء مع ان الايقاع نفسه يظل من مميزات هذه الموسيقى على الرغم من تعدد طرق التعبير عنها ، التنوع الهائل في الآلات والاساليب الموسيقية ، الاثر القوي الذي تركه العالم الاسلامي في الاجزاء الشمالية ، واخيراً تعرض هذه

Waterman, «African Influence».

٧٧

Merriam, «African Music Reexamined».

٧٨

المنطقة الموسيقية حالياً لتغيرات كثيرة^{٧٩} . ومن الواضح ان هذه التعميمات تظهر في شكل أعم وأوسع بكثير من تلك التي أوردتها ووترمان وانها لا تقدم لنا عوناً كبيراً ، ولا سيما فيما يتعلق بميزات الاسلوب الموسيقي .

ويبدو ان شايفنر (Schaeffner) قام بمحاولة تمهيدية لتحديد المناطق الموسيقية ، وشرح ذلك في كتاب لم استطع الحصول على نسخة منه . ويقدم هيكمان (Hickmann) الملاحظات التالية :

« قام أ . شايفنر بمحاولة مبدئية لتقسيم افريقيا الى مناطق موسيقية . ومن الضروري رسم خط واضح يفصل بين أنواع الموسيقى التي تأثرت بالثقافة العربية الاسلامية وأنواع الموسيقى الافريقية الاصلية ، كما يجب التمييز بين السلم الكروماتي من جهة ، وبين السلم الدياتوني من جهة أخرى . وبالطبع ، كانت جماعات كثيرة من الرحالة والتجار من أمم مختلفة كالهوسا مثلاً قنتقل دائماً عبر الحد الفاصل ، وذلك نتيجة لتغلغل النفوذ الاسلامي بعد العصور الوسطى وقيام تجارة الرقيق وبفعل عوامل أخرى . ولذلك يتعذر اجراء تصنيف دقيق للموسيقى المستعملة في قلب افريقيا . غير انه من المؤكد ، على أقل تقدير ، ان هناك اختلافاً واضحاً في الجرس الموسيقي بين الشعوب السامية والشعوب الحامية ... »^{٨٠} .

ويمكن القول ، استناداً الى المدى الذي يمكن التحقق منه ، ان هذه المحاولات الثلاث هي الوحيدة التي بذلت لتقسيم افريقيا الى مناطق موسيقية . ومن الواضح

٧٩ المصدر السابق نفسه المشار اليه في (٧٨) ، ص ٢٤٧ .

٨٠ Hans Hickmann, «Afrikanische Musik,» in «Die Musik in Geschichte und Gegenwart,» ed. Freiderick Blume (Kassel and Basel: Barenreiter, Vol. I, 1949-51), Cols. 125-26.

ان عدم وجود مميزات عامة واضحة يشكل ثغرة في معرفتنا بالموسيقى في افريقيا، كما تشير الدلائل يحلاء الى انه من الصعب سد هذه الثغرة . فمعظم الدراسات عن الموسيقى الافريقية عاجلت اما مميزات الموسيقى الافريقية بمجموعها او ، على العكس من ذلك ، مميزات الموسيقى المستعملة عند قبائل معينة او في مناطق معينة . اضيف الى ذلك ان الكثير مما كتب عن الموسيقى الافريقية ينحصر في وصف الآلات الموسيقية او يغلب عليه التعميم بحيث لا يحتوي على اوصاف مؤثرة لانواع الاداء الموسيقي . ومن الممكن ان نقدم معالجة مبدئية للمناطق الموسيقية الافريقية تمثل ، على اقل تقدير ، محاولة لاثبات خطة اساسية عامة ، بشرط ان نراعي التحفظات التي ذكرناها وان ندرك انه لا تتوافر مجموعة كاملة من الوثائق وان الخطة كلها عرضة للتنقيح والتعديل في المستقبل .

ويبدو ممكناً ان نميز المناطق الموسيقية التالية في افريقيا : (١) البوشمن - هوتنتوت ، (٢) افريقيا الشرقية ، (٣) منطقة القرن الشرقي ، (٤) افريقيا الوسطى ، (٥) الساحل الغربي ، (٦) السودان - الصحراء ، ويقسم الى : (أ) السودان و (ب) الصحراء ، (٧) الساحل الشمالي . وتطابق هذه التقسيمات اجمالاً المناطق الثقافية التي حددها هرسكوفت^{٨١} ، ويجب ان نضيف الى هذه المناطق منطقة ثامنة ليس لها وحدة جغرافية ، وهي منطقة الاقزام التي تضم مناطق متباعدة بعض الشيء في افريقيا الوسطى ، وتتميز هذه الموسيقى الى حد ما بالغناء الذي تتغير فيه نغارات الاصوات بصورة مفاجئة ، وبوجه اخص بذلك الاسلوب من الغناء الذي يسهم فيه كل فرد من فريق من المغنين بنغمة او نغمتين او ثلاث في خط لحن أطول ، مع مراعاة ضبط التوقيت ، وهو الاسلوب الذي يعرف بمصطلح « Durchbrokene Arbeit Technique » .

Melville J. Herskovits, «A Preliminary Consideration of the ٨١ Culture Areas of Africa,» — American Anthropologist, XXVI (1924), 50-63; cf. also supra, p. 37.

ويستند تصنيف البوشمن - هونتوت في منطقة منفصلة في المقام الاول ، الى الوصف الذي قدمه كيربي (Kirby) للآلات والاساليب الموسيقية . ولسوء الحظ لا تتوافر إلا وثائق قليلة جداً عن هذه المنطقة ، ولذا فان هذا التصنيف سيظل بالضرورة مبدئياً ، وان كان يبدو واضحاً ^{٨٢} .

ومن الواضح تماماً انه يمكن تمييز منطقة افريقيا الشرقية عن المناطق الواقعة الى غرب هذه المنطقة ، وذلك على اساس انواع الآلات الموسيقية المستعملة ، والاستعمالات الخاصة للطبول وكيفية الضرب عليها ، والاثر الاسلامي ، وبعض المميزات الاخرى ، وبخاصة غياب الايقاع « الانفعالي العنيف » . وقد يكون من الضروري تقسيم الاجزاء الشمالية والجنوبية من هذه المنطقة الى مناطق فرعية أصغر بسبب من اختلاف الآلات الموسيقية ، وكذلك اختلاف الاسلوب الموسيقي .

وتتميز منطقة القرن الشرقي بوضوح عن مناطق افريقيا الشرقية الأخرى بشدة الاثر الاسلامي . وعلى الرغم من وجود تباين كبير بين أجزاء هذه المنطقة ، كما هي الحال في أي منطقة أخرى ، الا ان الاثر الاسلامي يظل غالباً . أما العناصر التي تميز منطقة القرن الشرقي عن الجزء الشرقي من السودان ، فهذه مشكلة لا تزال بحاجة الى المزيد من التحقيق .

^{٨٢} Percival A. Kirby, «The Musical Practices of the Auni and Khomani Bushmen,» Bantu Studies, X (December, 1936), 373-431; «A Study of Bushman Music,» Ibid. (June, 1936), pp. 205-52; «Buschmann - und Hottentottenmusik,» in Die Musik in Geschichte und Gegenwart, ed. Freiderick Blume (Kassel and Basel: Barenreiter, Vol. II, 1952), cols. 501-11.



(شكل ٣) المناطق الموسيقية في افريقيا

ومن المحتمل ان التفريق بين منطقة افريقيا الوسطى ومنطقة الساحل الغربي يقوم على الدرجة اكثر منه على النوع . فمنطقة الساحل الغربي تتميز بشدة التوكيد على آلات النقر والقرع ، وعلى الاخص باستعمال الايقاع « الانفعالي العنيف »^{٨٣} .

ويبدو ان ما من منطقة أقوى فيها هذا المفهوم منه في ساحل غينيا . صحيح ان الايقاعات القوية ، وكذلك الضرب الجماعي او المنفرد على الطبول ، ذات أثر دينامي في اجزاء أخرى من القارة ، الا انها قلما تقترب من المفهوم « الانفعالي العنيف » السائد في ساحل غينيا . ويمتد أثر هذا المفهوم جنوباً الى المناطق الساحلية في افريقيا الاستوائية الفرنسية والكونغو البلجيكي ، ويتجلى ذلك ايضاً في الاداء التقليدي للجوقة التي تستخدم ثلاثة طبول وفي المثابرة على استعمال الطبول في أغلبية أنواع الموسيقى . ويجب ان نضم غرب انجولا ايضاً الى منطقة الساحل الغربي ، وذلك بناء على التسجيلات التي أخذت عن الموسيقى المستعملة في ذلك الجزء من القارة . غير اننا اذا تركنا الساحل واتجهنا الى الداخل ، تبين لنا حدوث تغييرات تدريجية في المفاهيم الموسيقية . ومن الواضح ان هناك في الشمال حزاماً ينتشر فيه اسلوب الموسيقى الافريقية العربية . أما في قلب افريقيا الاستوائية الفرنسية والكونغو البلجيكي ، فان المفاهيم الموسيقية تصبح مشابهة لنظيراتها في منطقة الساحل الغربي ، وان كانت على وجه العموم تمثل اشكالا مخففة من الانماط والمفاهيم المميزة . ففي المناطق الداخلية من الكونغو، مثلاً، يحتل قرع الطبول مكانة مهمة ، ولكنه لا يبدو بالغ الحيوية والاهمية بالنسبة للتعبير الموسيقي . فالجوقة المؤلفة من ثلاثة من قارعي الطبول ، او تشكيلاتها الأخرى المختلفة ، لم توجد في جميع الحالات . على ان أهم فرق ربما كان ينحصر في ان مفهوم الايقاع « الانفعالي العنيف » لم يبد على المستوى ذاته من القوة . وبما لا مرأ فيه انه يتعذر علينا ان نرسم خطأ واضح المعالم ليفصل بين المنطقتين، غير اننا لا نعدو وجه الصواب اذا سلمنا بوجود حزام ساحلي ينتشر فيه اسلوب موسيقي يكاد يكون موحداً ومتجانساً ، ويمتد هذا الحزام ، على وجه التقريب ، من غينيا البرتغالية أو ربما من غينيا في الشمال حتى انغولا في الجنوب . أما افريقيا الوسطى فيمكن تمييزها بوضوح عن منطقة افريقيا الشرقية من جهة الشرق، وعن منطقة البوشمن - هوتنتوت من جهة الجنوب ، وعن منطقة السودان من جهة الشمال ، وعن المنطقة الساحلية من جهة الغرب - مع العلم بان التمييز في هذه

الحالة الاخيرة أقل وضوحاً منه في الحالات السابقة . والتحفظ الوحيد الذي نذكره في هذا المقام هو انه قد يبدو من الضروري دمج منطقة الساحل الغربي بمنطقة افريقيا الوسطى واعتبارها منطقة واحدة، هذا اذا توافرت لدينا شواهد ومواد أكثر مما نملك حالياً .

ويمثل فرع السودان منطقة تم فيها اندماج الاساليب الموسيقية الاسلامية بالاساليب الموسيقية الخاصة بالزنج الأفريقيين . ومن السهل ملاحظة الفروق الواضحة التي تميز منطقة السودان الفرعية عن منطقة الساحل الغربي . وهنا ايضاً يتعذر رسم خط واضح لتعيين حدود هذه المنطقة الفرعية، غير ان أثر الاساليب الموسيقية الاسلامية يزداد وضوحاً كلما اتجهنا شمالاً وتوغلنا في منطقة الصحراء الفرعية . فشعوب منطقة الصحراء الفرعية تستخدم أساليب موسيقية أقرب الى الاساليب العربية منها الى الاساليب الافريقية الزنجية ، وإن كان من المحتمل اكتشاف أثر لبعض ملامح الموسيقى الافريقية الزنجية . أما منطقة الساحل الشمالي فيمكن تمييزها بوضوح عن سائر المناطق ، باعتبارها منطقة تنتشر فيها الاساليب العربية التي لم تخضع لأثر الاساليب الأخرى . وهكذا نرى ان المناطق (٥) و (٦ أ) و (٦ ب) و (٧) تشكل سلسلة من الاحزمة الافقية تقريباً التي تمتد مخترقة القارة عرضاً ، وتتجه شمالاً مبتدئة بالاساليب الافريقية الزنجية ومنتية بالاساليب الاسلامية، مع وجود مناطق متوسطة يمكن اعتبارها شبيهة بالمناطق الانتقالية .

ونلفت نظر القارئ الى امكان وجود ضروب مختلفة من الاساليب الموسيقية داخل منطقة معينة . فاساليب الموسيقى الغنائية في منطقة صغيرة كمنطقة الرواندا - مثلاً - كانت تضم ضروباً مختلفة منعزلة يمثل كل منها الاقليم الخاص به : ثلاثة للاباتوتسي ، واثنان للباتوا وخمسة للباهوتو^{٨٤} ، هذا بالإضافة الى

٨٤ Alan P. Merriam, «Les Styles Vocaux dans la Musique du Ruanda-Urundi,» Jeune Afrique, VII (Premier Trimestre, 1953), 16.

تقباين الآلات الموسيقية المستعملة . والجدير بالذكر هنا ان فكرة المنطقة الثقافية — وهي وسيلة يستعملها علماء الأنثروبولوجيا لاغراض التصنيف — لا تنص على ضرورة تماثل المفاهيم داخل المنطقة الواحدة . ومن الافضل ان نقول ان المفاهيم السائدة في منطقة واحدة معينة يشبه بعضها البعض اكثر من الشبه القائم بين أي منها وبين المفاهيم السائدة في المناطق الاخرى . وينطبق هذا القول في أساسه على منطقة الرواندا ، وان كانت من الواضح ان هذه المنطقة تحتوي ايضاً على عدد من الاساليب الفرعية المتنوعة . والواقع ان التنوع هو من الظاهرات التي يجب ان نتوقع وجودها في أية منطقة من المناطق المقترحة هنا . وأخيراً لا بد من التأكيد ثانية على الطبيعة المبدئية لهذه المحاولة الاستكشافية لتحديد تخوم المناطق الموسيقية في افريقيا ، وان كانت المعطيات المتوافرة لدينا تبرر القيام بمثل هذه المحاولة .

التغير

على الرغم من الاختلافات القائمة بين منطقة واخرى في افريقيا ، هناك بعض الخصائص التي تشير الى وجود نظام موسيقي متماسك على وجه العموم ، نخص بالذكر منها اهمية الايقاع واساليب النقر الايقاعي . ومن الواضح ايضاً ان الموسيقى الافريقية تلعب دوراً وظيفياً مهماً في المجتمع الافريقي . وقد نستخلص من هذين التعميمات ان الموسيقى تمثل جانباً ثابتاً من الثقافة الافريقية . غير ان ذلك لا يعني ان عنصر التغير مفقود في الموسيقى الافريقية . والواقع ان العكس هو الصحيح ، اذ من المعروف ان الموسيقى الافريقية كان عليها ان تخضع لضغط كبير من مصدرين خارجيين كبيرين : اثر الاساليب الغربية واثـر الاساليب الإسلامية .

أما فيما يتعلق باثر الاساليب الغربية ، فان العوامل البنائية في النظامين للموسيقيين نفسيهما تعزز احتمال نشوء ظاهرة التمثل الثقافي . فمن الامور المسلم بها انه اذا تشابه نظامان من حيث البنية ، فان امكان الاندماج يصبح أقوى مما لو

٨٥
 تختلف النظامان في بنيانهما . وبناء على ذلك يكثر تبادل الافكار في الحالة الأولى ، ويقل في الثانية^{٨٥} . وسبق ان لاحظنا وجود بعض المشابه بين الموسيقى الغربية والموسيقى الافريقية ، فهما تعتمدان على قاعدة اساسية قوامها السلم الدياتوني والتوافق ، واذ نستخدم هنا مصطلح «التوافق» نعني به ، على أقل تقدير ، الاستعمال الآتي لدرجتين او اكثر من درجات النغم . ومن المشابه الاخرى بين النظامين الاشتراك في التقليد القائم على مسابقة الغناء لموسيقى آلات النقر وكذلك لموسيقى الآلات الوترية . ويبدو ان هناك بعض الشبه بين النظامين من حيث البنية العامة للخطوط اللحنية ، وبما لا يرقى اليه شك ان الشبه بين هذين النظامين في هذه الناحية أقوى منه بين أي منها وبين غيرها من المناطق الموسيقية الكبرى . وعلاوة على ما تقدم نلاحظ ان ظاهرة تفرع الاصوات قوية في النظامين . أما المفهومات الخاصة بإنتاج الاصوات فلا تختلف اختلافاً بيناً ، لا بل يمكن القول انها تكاد تبدو متشابهة حين تقابل بين اي منها وبين موسيقى الهنود الامريكيين في منطقة السهول مثلاً . وثمة مشابه أخرى ، ولكن يصعب تحديدها بالدقة ذاتها ، ولكن من الواضح ان هناك ائتلافاً بين النظامين وان تبادل الاثر بينهما يصبح أمراً لا مفر منه اذا ما اتبعت فرصة لاحتكاك كل منهما بالآخر . ووجهة النظر هذه يأخذ بها أيضاً كولنسكي (Kolinski) ، وثبت فيما يلي ما يقوله في سياق حديثه عن الوضع الناجم عن اندماج النظامين الموسيقيين الافريقي والاوروبي في الأمريكتين :

La musica europa, con la que los negros entraron por vez primera en contacto después de su traslado al Nuevo Mundo, no fué de manera alguna una musica artistica exigente; por le contrario, se trataba de canciones sencillas del pueblos que al negro deberian aparecer mas bien primitivas en vez de supercomplicadas, al compararlas con los canticos de su tierra nativa, por lo menos cuando eran entonadas a una voz y sin accompanamiento. Pero la simplicidad relativa de la cancion popular europea, todavia no explica la.

Alan P. Merriam, «The Use of Music in the Study of a Problem of Acculturation,» American Anthropologist, LVII (February, 1955), 28.

·sorprendente disposicion con la que se apropió el negro del tesoro
·de la cancion europea, y su notable capacidad de actuar muy pronto
·como creador de un estilo mas o menos europeizante. Solo cuando
·se tienen en cuenta las similitudes arriba indicadas en la estructura
·musical basica del cancionero africano y de la musica popular
·europea, se comprendera la adaptacion, sin dificultad alguna, del
·estilo europeo por el negro ٨٦ .

وربما كانت الارساليات التبشيرية من اكثر عوامل التغير اثراً في الماضي .
فاستعمل الموسيقى الافريقية في العبادات المسيحية كان احدي المشكلات
الكبرى التي ثار حولها الجدل . وقد استعرض كارنغتون (Carrington)
المحاولات التي بذلت في الماضي في هذا الميدان وكذلك الاعتراضات التي اثيرت
حولها ، ومن ضمنها محاولة حل المشكلة « بأخذ بعض الالحان القبلية الدارجة
الاستعمال ، وتكييف الكلمات المسيحية لتتلاءم وهذه الالحان » . وقد وجه
الى هذه المحاولة انتقادان رئيسيان هما : « ان بعض الالحان ... قد تكون
مستوردة من الخارج وقد لا تمثل الموسيقى الحقيقية للقبيلة التي يعنينا الامر » .
و « ان الكلمات التي تسير بعض الالحان قد تكون غير مرغوبة بحيث ان اية
محاولة لادخال انغام الالحان الى العبادات الكنسية ستنتهي الى الاخفاق حتماً » .
و « لمعالجة الصعوبات التي يلاقها الافريقيون بشأن بعض الفواصل والانغام
الايقاعية في الترانيم الاوروبية ، يقترح كارنغتون : (أ) تعليم الافريقيين
المسيحيين اللحن الاوروبي على الوجه الصحيح ، (ب) السماح لهم بغناء اللحن
بالشكل الذي يريدونه ، اي السماح لهم بتعديل الفواصل الموسيقية وتغيير
الايقاع ليتلاءم واذواقهم ، (ج) تسجيل النتائج كما تسمع على شفاة الافريقيين ،
وذلك بعد مرور زمن كاف يسمح للتغيرات لان تتخذ نمطاً نهائياً ثابتاً . وهذا
النمط يصبح بدوره شكل اللحن الذي يقترح تعليمه في المدارس او تدريب
المغنين الجدد عليه » . غير ان كارنغتون يعترف ان هناك « ارساليات تبشيرية
كثيرة ... لا تترجح كثيراً لان يستعمل في العبادات ضرب من الهجين الموسيقي

Mieczyslaw Kolinski, «La musica del oeste Africano,» Revista ٨٦
de estudios musicales, I (December, 1949), 214-15.

الذي - في جوهره - لا يمثل الموسيقى الافريقية ، ولا الموسيقى الاوروبية ،
غثيلاً صادقاً » ٨٧ .

ويشير كارنغتون أيضاً الى العلاقات القائمة بين النغم الصوتي واللحن الموسيقي ،
ويعتقد ان الغناء الذي يقوم على مسابقة كلمات افريقية لالحن اوروبية قد لا
ينطوي على أي معنى . وهو يقترح « البدء بالكلمات أولاً والانطلاق منها الى
الانماط اللحنية لهذه الكلمات ، وهذه بدورها تشكل الأساس الذي تنبعث منه
الموسيقى » . ويفضل كارنغتون هذا النهج على « نهج آخر يبدأ بتكليف كاتب
الترانيم بالتفكير في لحن مقبول ... ثم بذل المحاولات لتكييف الكلمات الافريقية
على ايقاع الموسيقى » . ويعتقد كارنغتون ان اكثر الاشكال نجاحاً هو ذلك
الذي يشتمل على غناء منفرد ... تتبعه جوقة ثابتة ... ولعل القيمة الكبرى
لهذا النوع من الترانيم تكمن في ان الكلمات التي تغنى لها معنى بالنسبة للمغني .
غير ان كارنغتون يذكر أربع صعوبات هي : (أ) ان هذا النوع من الالحن
الترنيمية لا يمكن اعتماده إلا « حيث تنسجم الموسيقى المحلية انسجاماً وثيقاً مع
الانماط اللحنية للغة المنطوقة » ، (ب) ان الغناء الذي يشتمل على أربعة ادوار
لا يمكن استعماله مع هذا النوع من الترانيم ، (ج) لا يمكن استعمال الآلات
الموسيقية الاوروبية لتساير هذا النوع من الموسيقى ، (د) ان الافريقين الذين
حاربوا على الطرق الاوروبية كثيراً ما يعارضون على الموسيقى الاوروبية ، وهم
يشعرون بأن تمثيل الموسيقى الاوروبية يجب ان يحاري تمثيل انماط السلوك
الاوروبية الاخرى ٨٨ .

٨٧- John F. Carrington, «African Music in Christian Worship»,
International Review of Missions, XXXVII (April, 1948), 198-99.

Ibid., pp. 201-5.

٨٨-

وقد تناول عدد من الكتاب بالبحث مسألة استعمال الموسيقى الافريقية في العبادات المسيحية ، فتوصل جـونز الى نتائج مشابهة لتلك التي انتهى اليها كارنغتون ، في حين عارض هورنبوستل رأي كارنغتون معارضة شديدة ^{٨٩} . وثمة موقف آخر يبين بوضوح ان عمليات الاندماج بين الموسيقى الاوروبية والموسيقى الافريقية لا تسير في اتجاه واحد فقط . ففي السنوات الاخيرة نظم بعض الاوروبيين ما لا يقل عن خمس من حفلات القداس الكاثوليكية ، وتعمدوا فيها ادخال الالحان الافريقية في اغنيات طقوسهم الدينية . وفي بعض الحالات استعملت حتى الطبول لتساير الغناء خلال الصلوات المسيحية ^{٩٠} . وبجمل القول ان الارساليات التبشيرية المسيحية في افريقيا كانت ولا يزال لها اثر كبير في الموسيقى الافريقية .

وهناك عامل آخر وهو هجرة الافريقيين الى مراكز المدن حيث يمكن للأنماط الموسيقية الاوروبية ان تصل الى الجماهير عن طريق الراديو والفونوغراف . ففي السنوات الاخيرة ظهرت القيثارة فأخذت تلاقي رواجاً مستمراً في الكونغو البلجيكي كما ان الرومبا والسامبا سرعان ما أصبحتا من الاشكال الموسيقية الراجحة والاثيرة لدى الجماهير ، ويعود الفضل في ذلك الى استعمال وسائل الاتصال الجماعي . وقد انشئ في ليوبولدفيل ما لا يقل عن ثلاث مؤسسات كبرى للتسجيل هدفها المباشر تلبية حاجات السوق الافريقية ، وتضم مكتبات هذه المؤسسات آلافاً من التسجيلات الرئيسية . وهناك عدد من الكونغوليين الذين يملكون فونوغرافات آلية خاصة بهم ، أما الاسطوانات الخاصة بهذه الاجهزة الآلية

^{٨٩} A.M. Jones, «Hymns for the African», African Music Society Newsletter, Vol. 1 (July, 1950) ; Hornbostel, «African Negro Music».

^{٩٠} انظر :

Merriam, «The Use of Music», p. 32.

الحديثة التي تعمل اثر ادخال قطعة عملة معينة فيها فتكاد تكون متوافرة في جميع المحلات التجارية الافريقية ٩١ .

والوضع الذي وصفناه اعلاه لا تنفرد به الكونغو وحدها . فعن طريق الراديو والفونوغراف تتاج اليوم للافريقيين في مختلف انحاء القارة فرصة الاستماع ليس الى الموسيقى الغربية فحسب ، بل الى موسيقى المناطق الاخرى ايضاً . وبفضل مثل هذه الوسائل في الاتصال الجماعي تجري الآن عملية من اهم عمليات الاندماج الثقافي واكثرها تشويقاً . وتتناول هذه العملية ما يدعى بالانغام الايقاعية الامريكية الجنوبية كالكونغا والسامبا ، مثلاً . وتؤلف هذه الاشكال جزءاً اساسياً من الادب الموسيقي الشعبي في اوروبا ، ولكن يبدو انها كانت افريقية الاصل من الناحية الايقاعية . وهذه الاغاني « الامريكية اللاتينية » - التي لا شك في انها تغيرت على مر السنين - تعود اليوم الى افريقيا عن طريق الراديو والفونوغراف ويقبل عليها الافريقيون بحماسة بوصفها اسلوباً جديداً من أساليب الغناء الشعبي ٩٢ .

ويبدو ان هذين العاملين - تأثير الارساليات التبشيرية وهجرة الكثيرين الى المدن مع ما يتبع ذلك من نتائج - هما من أهم مصادر التغير في الانماط الموسيقية الافريقية ، وذلك بقدر ما للأثر الغربي من علاقة بالموضوع . والجدير بالذكر ان انتشار الاساليب الاوروبية قد تمخض عن تغييرات تستلفت النظر في الوجه الموسيقي لافريقيا . ففي منطقة ساحل غينيا ساد استعمال المزامير المصنوعة من

٩١ انظر :

Merriam, «African Music Reexamined», p. 252

٩٢ انظر :

Merriam, «The Use of Music», p. 32.

القصدير . وفي زنبار ، وعلى امتداد الساحل الشرقي العلوي بوجه عام ، أصبحت موسيقى رعاة البقر الآتية من أمريكا - كما يؤولها الأفريقيون - تحتل مرتبة عالية بوصفها أحد الأشكال الموسيقية . وفي ساحل الذهب (غانا) قامت الفرقة الموسيقية التابعة للشرطة سابقاً بأعداد تسجيل مشهور لمقطوعة « Rockin' In Rhythm » للدوق النغتون . وتقوم فئات من قبائل الزولو بتقديم دور غنائي يضم بنوداً متنوعة منها أغنيات قصصية شعرية تنشد بمرافقة الكونسرتينا ، وأغنيات رباعية الادوار توحى بوجود شبه قوي بينها وبين الاغاني الاحتفالية للزوج الأمريكيين ، وتشكيلات تجمع اسلوبي الكاليسو والجاز وتبرز فيها موسيقى البوق والبراعة والقيثارة^{٩٣} . وبما ان النظامين الموسيقيين يلتقيان في بعض العناصر الاساسية ، فمن المتوقع ان تستمر انماط التغير ما دام الاحتكاك بين الثقافتين الافريقية والغربية قائماً .

أما أثر العالم الاسلامي في الموسيقى الافريقية ، فقد تردد الاعتراف به على الرغم من ان الدراسات المباشرة التي اجريت حول هذا العامل قليلة جداً نسبياً . وهذا الاثر ظاهر للعيان في الصحراء الافريقية الكبرى ، ويمكن تمييزه بوضوح ايضاً في ساحل غينيا والسودان الشرقي ومنطقة القرن . غير اننا اذا اتجهنا جنوباً ، وجدنا ان عناصر الموسيقى العربية الاسلامية تقل وضوحاً ورواجاً ، وان كان أثرها قوياً في القسم الشمالي من منطقة افريقيا الشرقية على طول الساحل الشرقي وكذلك ، على أقل تقدير ، في الاجزاء الشمالية من منطقة افريقيا الوسطى . ومن الامثلة على هذا الاثر في هذه المناطق الشكل المعدل للرباب العربي الذي يطلق عليه في شمال شرق الكونغو اسم «الندينجيتي» . أضف الى ذلك اننا نلمس أثراً اسلامياً واضح المعالم في الاسلوب الغنائي عند قبائل التوتسي في الرواندا والهيما في يوغندا ، ويتجلى هذا الاثر في « استعمال ترنيم استهلالي يحدد اتجاه

٩٣ انظر المرجع المذكور في رقم « ٩٢ » .

النمط العام للموسيقى والنص اللذين يتبعانه ويوحى بوجود صلة واضحة بينه وبين المقام في الموسيقى العربية . وهناك سمات أخرى تعكس الأثر العربي الإسلامي نخص بالذكر منها أسلوب الانتاج الصوتي ، وتمييز الخط اللحني ، والخصائص العامة للحن ، واستعمال فواصل اصغر من انصاف النغمات ،^{٩٤} . وهكذا نرى ان الخصائص الاسلامية في الاساليب والآلات الموسيقية قد توغلت في اتجاه الجنوب الى مناطق أبعد مما يتصوره البعض احياناً . ومن المحتمل ايضاً ان تكون الانماط الافريقية قد خضعت للأثر الذي أحدثه العرب في الجوانب الاجتماعية للموسيقى ، وان كانت المعلومات المتوافرة لدينا تشير الى ان هذه الناحية لم تحظ بما تستحقه من دراسة .

وقد تكون الموسيقى الهندية عاملاً آخر أسهم في نشوء الوضع الحالي الذي يقوم على اندماج عناصر ثقافية مختلفة في الموسيقى الافريقية . ومما يمكن من أمر ، فانه يبدو واضحاً ان الانماط الهندية لم تثبت اقدامها في افريقيا بالقوة ذاتها التي شهدناها في حالة الانماط الاسلامية ، مع العلم بأن المسألة قد تنحصر في انه يتعذر ابراز الأثر الهندي باعتباره عاملاً مستقلاً متميزاً . وعلى اي حال ، يمكن القول ان مسألة وجود الأثر الهندي ومداه لم تحظ بأي اهتمام ، او - على افضل تقدير - لم تحظ الا بنزير يسير من الاهتمام . ومن المحتمل ، كما يبدو ، ان الأثر الهندي هو احد العوامل التي يجب ان تؤخذ بعين الاعتبار عند بحث عوامل التغيير .

وثمة عامل رابع يمكن ملاحظته في عملية الاندماج او التمثل الثقافي ، الا وهو اثر الفئات الافريقية المختلفة بعضها على البعض الآخر . فتجنيد عمال

Merriam, «African Music Reexamined», p. 251.

لاستخدامهم في مناطق معينة من افريقيا الجنوبية وازدياد حركة الانتقال الجغرافي بين المدن المختلفة في افريقيا يتيحان فرصاً كثيرة لتبادل المفاهيم الموسيقية وقد يؤديان تدريجياً الى طمس العلامات الفارقة التي تفصل بين أساليب القبائل المختلفة . وبما لا يرقى اليه شك ان اثر هذين العاملين سيستمر في اكتساب المزيد من الاهمية ، وذلك تبعاً لانتشار وسائل المواصلات التي تصل بين مختلف أنحاء القارة وازدياد عدد الطلاب الافريقيين الذين يدرسون في افريقيا والاقطار الاجنبية والذين تتاح لهم الفرصة للاطلاع على الانماط السلوكية التقليدية للطلاب غير الافريقيين .

ولعل الانماط الغربية ان تكون اقوى العوامل الاربعة التي تؤثر في الموسيقى الافريقية ، ومن المحتمل ان تظل كذلك في المستقبل القريب . اما الاثر العربي فيبدو انه قد ثبت اقدمه في افريقيا ، ولكن يستبعد في الوقت الحاضر ان تزداد قوته زيادة ملموسة في المستقبل . واما اثر الانماط الهندية فيتعذر تقويمه تقويماً صحيحاً في الوقت الحاضر . وبما لا مرأ فيه ان تأثير الانماط الافريقية بعضها على البعض الآخر سيستمر في اكتساب المزيد من القوة والاندفاع المنتظم . وسها يكن من أمر ، فان كاتب هذا المقال لا يشارك البعض قلقه في ان الموسيقى الافريقية ، باعتبارها اسلوباً ثقافياً ، تسير سيراً حثيثاً نحو الزوال او انها ستخضع حتماً لطغيان الاساليب الاخرى خلال مدة قصيرة نسبياً . وليس المقصود بهذا القول اغفال التغيرات الجارية في الوقت الحاضر ، وانما الاشارة الى المناطق الكبيرة في افريقيا التي لم تتعرض بعد لمؤثرات خارجية تستحق الذكر والتي لا يحتمل ان تتعرض لمثل هذه المؤثرات في المستقبل القريب ، والاشارة كذلك الى تلك الاجزاء من العالم الجديد حيث صمدت العناصر الموسيقية الافريقية رغم تعرضها لاحتكاك اطول وأشد من الاحتكاك الذي تعرضت له في القارة الافريقية . واذ تراءى لنا ان نسلم بإمكان زوال الموسيقى الافريقية ، وجب علينا ان نهيب أنفسنا لتجاهل نزع العناصر المؤثرة الراسخة في الانماط

السلوكية الثقافية الى الاستعصاء والصمود - والموسيقى هي من اكثر هذه الانماط صلابة وصموداً ما في ذلك ريب - ووجب علينا ان نخلص الى القول بأن جميع انحاء القارة الافريقية ستفقد حتماً هويتها ومحتها المميزة تحت وطأة المؤثرات الثقافية الخارجية . ان كلا الافتراضين يمكن ان تتصور وقوعه ، ولكنها لا يبدو ان لنا من الامور الحتمية التي لا مفر منها .

بعض المشكلات

يتضح جلياً من البحث السابق ان معلوماتنا الحالية عن الموسيقى الافريقية لا تزال بعيدة عن ان تكون واقية او واسعة ، كما يتضح اننا لا نزال بحاجة الى اجراء ابحاث كثيرة حتى على أبسط المستويات . ومن المفيد ان نقسم مثل هذه الابحاث في ذهننا الى نوعين : أولها الابحاث التي تقوم على الوصف التسجيلي والتحليلي للاشكال الموسيقية ، والثاني هو الابحاث التي تتناول علاقة هذه الاشكال بالاطار الثقافي العام الذي تؤدي فيه وظائفها .

أما النوع الاول فلا ينطوي على مشكلات خطيرة ، اذ يقوم الآن عدد من الدارسين الاخصائيين ومن الاشخاص العاديين الذين يهمهم الأمر بتسجيل نماذج من الموسيقى الافريقية او التخطيط لتسجيلها . غير ان نسخ التسجيلات وتحليلها أصعب قليلاً من عملية التسجيل . ومن أسباب ذلك ان عدد الاخصائيين المدربين لاجراء مثل هذا التحليل قليل نسبياً ، وانه لم يجر قط توحيد طرق التحليل وتقنياتها . وأهم من ذلك هو ان الكثير مما كتب عن الموسيقى الافريقية أقرب الى نوع الكتابات الانفعالية العاطفية منه الى الكتابات التحليلية ، وهو بالتالي لا يزود الدارس الجدي الا بالحد الأدنى من العون . فهناك مشكلات أولية لم تحظ في هذه الكتابات الوصفية الا باهتمام ضئيل جداً ، فنحن بالذكر منها الخصائص الصوتية في الغناء او جرس النغمات المنبعثة من الآلات الموسيقية . حتى ان

تحليل الاساليب الموسيقية الخاصة لا يساعد في ذاته على التوصل الى تعميمات حول افريقيا او مناطقها الموسيقية . وكثيراً ما ينصب اهتمام الباحثين كلياً على قرية او مقاطعة واحدة ، فيفوتهم ان يدركوا ان الموسيقى التي يعنون بدراستها لا تمثل الا وجهاً واحداً من نمط موسيقي أوسع .

ويتصل هذا الأمر ، في بعض نواحيه ، بالنوع الآخر من الابحاث وهو علاقة الاشكال الموسيقية بالاطار الثقافي العام الذي تؤدي فيه وظائفها . ولسوء الحظ ، كثيراً ما كان الاهتمام الرئيسي للباحثين ينصرف الى مجرد تسجيل الاصوات للموسيقية المسموعة بدون الاشارة الى الاسس الاثنوغرافية ، وفي حالات كثيرة بدون الاشارة الى أيٍّ من الانماط الثقافية التي ترتبط بها هذه الاصوات . ويمكن تمييز ثلاثة مستويات للنشاط المتصل بالتسجيل الموسيقي . فعملية التسجيل نفسها يمكن اعتبارها نشاطاً أولياً ، وذلك حين تحفظ لنا سجلاً لنشاط موسيقي فتزودنا بوثيقة أساسية قيّمة يمكن استخدامها في مآرب أخرى . اما المستوى الثاني من النشاط فيعني بنسخ هذه المادة الموسيقية وتحليلها في المختبر بغية تزويدنا بوصف فني للاسلوب الموسيقي ، وفي الوقت الحاضر لا يتوافر لدينا الا نزر ضئيل جداً من هذا النوع من الاوصاف الفنية . وأما المستوى الثالث فيعالج ، بالإضافة الى النشاطين السابقين ، علاقة الموسيقى بالثقافة عامة . ان المستوى الاول من النشاط لا يخلو من بعض الفوائد العملية ، ولكنه لا يستطيع ان يعطينا صورة كلية عن النشاط الموسيقي لأية جماعة من الناس حتى في الحالات التي يدمج فيها مع المستوى الثاني من النشاط . ولا يمكننا اجراء دراسات عميقة نافذة على الوجه الصحيح المطلوب الا اذا عالجنا الموسيقى بوصفها وجهاً من أوجه الثقافة المختلفة . ومع ان جامع النماذج الموسيقية يؤدي خدمة نافعة في مجال معين ، الا ان دراسة الموسيقى لا تحقق الاهداف الكاملة المرجوة منها الا اذا تضمنت تحليلاً عميقاً للانماط الموسيقية في الاطار الثقافي العام .

وقد دأب غير الاختصاصيين من الكتاب في الماضي على تجنب مثل هذه الدراسات بحجة انها تتطلب معرفة فنية عالية، مع ان دراسة دور الموسيقى ووضعه في المجتمع ليست أصعب من دراسة أوضاع وادوار اخرى كوضع النساء ودورهن في المجتمع أو وضع أحد الزعماء ودوره في القبيلة التي يرأسها . ويجدر بنا في هذا المقام ، كما يبدو لي ، ان نتحدث بإيجاز عن بعض المشكلات المهمة في الموسيقى الافريقية التي لم تحظ الا باهتمام ضئيل جداً على الرغم من حيويتها بالنسبة للراغبين في الوصول الى تفهم تام لهذا الجانب الابداعي من النشاط الثقافي العام .

ففي دراسة الآلات الموسيقية - مثلاً - وجه الاهتمام الى التركيب وعمليات التركيب والاساليب الآلية الفنية ، وكذلك الى المسائل المتعلقة بالنغمة والمدى والسلم وغير ذلك من الواجه الاخرى الماثلة . ولكن ما أقل الدراسات التي تدور حول مشكلات من مثل ملكية الآلات الموسيقية باعتبارها جزءاً من التنظيم الاقتصادي ، أو الطرق الخاصة المتبعة في معالجة الآلات ، أو استعمال الآلات الموسيقية في انواع خاصة من النشاط الموسيقي وغير الموسيقي ، أو استعمال آلات معينة لتمثيل أوضاع وحالات مزاجية خاصة . ومن الواضح ان أية مشكلة من هذه المشكلات لا تتطلب معرفة خاصة بالموسيقى باعتبارها نوعاً من الانشاء الفني .

وثمة مشكلات أخرى يكاد لا يتوافر لدينا عنها أي معلومات تستحق الذكر، وهذه تشبه في طبيعتها العامة المشكلات السابقة وتتناول ، في جملة ما تتناول ، وضع الموسيقي ودوره في المجتمع ، والمستويات الاجتماعية التي يخرج منها الموسيقيون ، وموقف المجتمع من الموسيقي وموقف الموسيقي من الآخرين ، وملكية الموسيقى ، واخيراً الطرق المتبعة في تدريب الموسيقيين . ويكاد البعض لا يعترف بالموسيقى بوصفها جانباً ابداعياً من جوانب الثقافة المختلفة . فثمة اسئلة لا تزال تقلق الى الدهن : من اين تلبث الموسيقى ؟ ما هي سيكولوجيتها ؟

وما هي الخطوات التي تتطوي عليها عملية الابداع الموسيقي ؟ هذه الامور كلها تقودنا الى المشكلة الاساسية المتعلقة بالتغير الثقافي . ان مدى التغير المسموح به في اداء الفرد للاغاني يقودنا مباشرة الى الفروق بين السلوك الثقافي المثالي وبين السلوك الثقافي الواقعي ، وهذا بدوره يقودنا الى المدى الكلي للتغير في سلوك الفرد ضمن ثقافة معينة ، الامر الذي يشكل هجوماً أساسياً على بعض الوسائل الآلية التي يمكن أن تساعد على تحقيق التغير الثقافي الداخلي . وتستطيع الدراسات الموسيقية ، علاوة على ما تقدم ، ان تزودنا بمعلومات عن نشوء الانماط الثقافية وانتشارها واندماجها ، بعضها بالبعض الآخر . وقصارى الكلام ، ان الدراسة الاجمالية للقيم الثقافية في ضوء علاقتها بالموسيقى لا يزال يكتنفها جو من الغموض بالنسبة للقارة الافريقية . وقام ماك أليستر (McAllester) بمعالجة هذا النوع من المشكلات بالنسبة لقبائل النافاهو الهندية ، فبنى بحثه على أساس القيم الوجودية من جهة - اي « الفكرة الواقعية التي يحملها الناس في اذهانهم عن الموسيقى » - وعلى أساس القيم المعيارية من جهة اخرى - اي « الشكل الذي يرغب او يتوقع ان تكتسبه الموسيقى في الثقافة التي تلتزم اليها »^{٩٥} . غير ان الموسيقى الافريقية تفتقر افتقاراً تاماً الى هذا النوع من الدراسات .

يتبين لنا مما تقدم ان الموسيقى الافريقية يجب ان تعالج على ثلاثة مستويات: التسجيل ، والتحليل الموسيقي العلمي ، واثبات المجالات الواسعة من العلاقات

٩٥ David P. McAllester, «Enemy Way Music: A Study of Social and Esthetic Values As Seen in Navaho Music (Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology», Vol. XLI, No. 3 ; «Reports of the Rimrock Project,» value Ser. 3. Cambridge, 1954), pp. 4,5.

المتبادلة بينها وبين الاطار الثقافي العام . وبمساؤفس له ان الدراسات التي أجريت في السابق تشكو من نقص ملحوظ وهو اغفال الطريقة القائمة على معالجة المشكلات ضمن الاطار الثقافي العام على الرغم من ان هذه الطريقة ضرورية لكل انواع الدراسات . فجرد تسجيل الاغاني الافريقية وتصنيفها في مجموعات للاستعمال الخاص في حلقات مغلقة لا يكفي لتحقيق الاهداف المرجوة . اما أهم نصيب تستطيع ان تسهم به الدراسات الجارية حول الموسيقى الافريقية ، فيمكن في اتخاذ نظرة أوسع تدرك ان هذا الجانب الدينامي الابداعي من الثقافة لا يمكن فهمه الا اذا درست علاقة مظاهره المختلفة بعضها ببعض الآخر من ناحية زمنية ، و درست في الوقت نفسه علاقته بجميع الجوانب الاخرى من الاطار الثقافي العام ... وحتى يومنا هذا تقتصر معظم معلوماتنا في هذا الميدان على النواحي التركيبية ، مع العلم بأننا لا نزال بحاجة الى الكثير من التوسع حتى في هذا المجال الضيق نسبياً . اما فهمنا للموسيقى الافريقية في ضوء علاقتها بالثقافة الافريقية فيكاد يكون معدوماً .

عامتل تعدد التزوجات
في الاوضاع السكانية الافريقية

٥

قرنون ر. دورجان

درج العلماء الديموغرافيون (علماء السكان) على توجيه معظم اهتمامهم الى دراسة المواد المستمدة من الاقطار الاوروبية والامريكية . وتناولوا بالبحث. ايضاً بعض الاوضاع السكانية المتصلة بالحضارات العظيمة التي نشأت في الشرق. الاقصى ، مع العلم بان اهتمامهم بالشرق الاقصى كان اقل من اهتمامهم بالاقطار الاوروبية والامريكية . أما بالنسبة لافريقيا وغيرها من المناطق التي لم تتطور فيها اللغات المكتوبة ، فقد أهمل هؤلاء العلماء في أغلب الحالات ، امكان الاستفادة من البيانات المقارنة المتوافرة عنها ، ويعود ذلك ، في المقام الاول ، الى قلة المواد المستقاة من هذه المناطق من حيث الكم ، والى عدم اطمئنان العلماء الى طبيعتها العامة ومبلغها من الدقة . وعلى أي حال ، ما من شخص من الذين يعنون بدراسة المناطق الافريقية جنوب الصحراء الكبرى ، ومشكلاتها في ضوء التغيرات الجارية في عالم اليوم الا ويدرك ضرورة البيانات السكانية للتخطيط للمستقبل في مختلف المجالات كسياسة توزيع الاراضي ، ومشكلات العمل والعمال ، والقضايا المتصلة بالرعاية الصحية والطبية ، والشؤون التربوية ، وكذلك المسائل المتعلقة بالتوسع في نشر المعرفة العلمية . غير ان البيانات المتوافرة لدينا

تحتوي - كما بين كوزنسكي^١ و تاوبور^٢ وآخرون غيرهما - على الكثير من الأخطاء والمفارقات الواضحة ، ولذا كان من المشكوك فيه ما اذا كانت يصح اعتمادها أساساً للتخطيط والبحث .

وتنشأ هذه النقائص من عدد من العقبات التي تقف عائقاً في سبيل المحاولات المبذولة لجمع المعلومات السكانية ، وهي عقبات طالما أزعجت الباحثين العاملين في المناطق الواقعة جنوب الصحراء الكبرى في افريقيا . ومع ان هذه العقبات آخذة بالزوال تدريجياً ، الا انها لا تزال عوامل مهمة يحسب حسابها في معظم المناطق . واذا ما ادرك الباحث هذه العقبات ، فانه يصبح في وضع أفضل للحكم على مدى صحة المواد التي يستقيها من أي مصدر والتي يرغب في تطبيقها على مشكلة معينة . وهناك خمس عقبات مهمة تقف عائقاً في سبيل جمع المعلومات الاحصائية وهي : قلة المخصصات المالية ، ونقص الموظفين المدربين ، والامية ، وكون الكثيرين من الافريقين لا يعرفون أعمارهم ، واخيراً معارضة الافريقين للابحاث الاحصائية .

وسنتناول بالبحث أولاً مشكلة العقبة المالية وهي انه لا تخصص اعتمادات كافية للمشاريع التي تستهدف تأسيس مكاتب لاحصاء السكان وادارتها ادارة فعالة وتطبيق نظام التسجيل الاجباري للولادات والوفيات . ويمكن القول بوجه

١. Robert R. Kuczynski, «The Cameroons and Togoland: A Demographic Study» (London: Oxford University Press, 1939) ; «A Demographic Survey of the British Colonial Empire, Vol. I : West Africa, Vol. II : East Africa (London: Oxford University Press, 1948-49)

٢. Irene B. Taubbar, «The Population of Tanganyika» (Reports on the Population of Trust Territories, No. 2 (Lake Success: United Nations, 1949).

عام ان الاقطار الافريقية فقيرة وان ميزانياتها السنوية ضعيفة . وهناك مشروعات كثيرة تنافس مشروعات الابحاث السكانية الاحصائية وتظفر بالاولوية عند تخصيص الاعتمادات المتوافرة ، ولا سيما المشروعات التي تعود بفوائد عاجلة وملوسة كتحسين الطرق والموانئ . وحين تخصص اعتمادات لاجراء احصاء السكان ، تكون هذه على الاغلب غير كافية لتحقيق الاغراض المطلوبة . فالتعداد الذي أجري في افريقيا الغربية البريطانية في عام ١٩٣١ قدرت نفقاته التقريبية كما يلي : من ١٠ سنتات الى ١٢ دولاراً لكل ألف من السكان الذين أجري عليهم التعداد في نيجيرية (ينطبق الرقم الثاني على التعداد المكثف الذي جرى في مقاطعة كاتسينا) ، و ٣ دولارات لكل ألف من السكان الذين خضعوا للاحصاء في ساحل الذهب (غانا) ، و ١٠,٥ دولار لكل ألف في غامبيا . أما في الاقطار التي كان يلتدب لحكمها مفوضون سامون بريطانيون فكان معدل النفقات لكل ألف أجري عليه التعداد ٢٢,٥٠ دولار في باسوتولاند ، و ٨,٥٠ دولار في بتشوانالاند ، و ٧,٦٠ دولار في سوازيلاند . ومن جهة أخرى نرى ان التعداد الذي أجري في الولايات المتحدة الامريكية في عام ١٩٥٠ كلف حوالي ٤٠٠ دولار لكل ألف من السكان الذين شملهم التعداد^٣ . فبعد الانتهاء من عملية التعداد يجب تصنيف البيانات الاحصائية وتبويبها في شكل جداول واعداد تقرير للنشر يتضمن ملخصات بالبيانات الاصلية مرتبة بطريقة معينة . ويجري في العادة تعيين اعتمادات خاصة لهذه الاغراض قبل المباشرة بعملية التعداد نفسها ... غير اننا اذا استعرضنا مستوى التقارير التي نشرت في اعقاب عمليات التعداد التي جرت في بعض الاقطار الافريقية ، تبين لنا ان المبالغ المخصصة لاعداد التقارير وتوفير البيانات الاحصائية كانت في أغلب الاحيان غير كافية .

٣. Kuczynski, «Demographic Survey». United States, «Appraisal of Census Programs» (Washington, D.C. : Government Printing Office, 1950), p. 1. The conversion rate used was \$2.80 = £1.

والعقبة الثانية هي النقص في عدد الموظفين المدربين تدريباً كافياً لإدارة عملية الإحصاء وجمع البيانات وتبويبها في جداول . ويعود بعض ذلك إلى أن الاعتمادات المالية المخصصة لهذا الغرض محدودة وغير كافية . والجدير بالذكر أن الديموغرافيين والإحصائيين المدربين يتقاضون مرتبات تعتبر عالية إذا ما قورنت بمعدل المرتبات في المصالح الأفريقية الأخرى . وليس مستغرباً والحالة هذه . أن نجد أن الإحصائيين لم يتولوا إدارة التعداد والتخطيط له إلا في أحدث عمليات التعداد عهداً . وكان من نتيجة النقص السابق في عدد المدربين على جمع البيانات وتبويبها في جداول ، أن ظهرت أخطاء أساسية خطيرة في الكثير من التقارير التعدادية . ويذكر كوزنسكي^٤ أن الإدارة في مناطق الكامرون الفرنسي غيرت ذات يوم رأيها بشأن أثر تعدد الزوجات في الخصوبة التناسلية وذلك بسبب خطأ حسابي ظهر في التقارير التعدادية .

أما الأبحاث السكانية المركزة فلم يقيم بها على نطاق واسع إلا حكومة الكونغو البلجيكي حيث انتدب فريق من العاملين في الخدمات الطبية لأجراء دراسات في مناطق بدا أنها كانت تشكو من تناقص السكان . والجدير بالذكر أن الحكومات لم تجر هذه الأبحاث في نطاق سياستها العامة ، فهي لم تتحمل نفقاتها ولم تخصص لها أطباء من أصحاب المرتبات العالية إلا في الحالات التي كانت تواجه فيها مشكلات سياسية خطيرة . ولعل الحل المناسب لمثل هذه المشكلات هو إنشاء مكاتب إحصائية إقليمية على غرار المكاتب التي أسست في أفريقيا الشرقية وأفريقيا الوسطى ، وفي وسع هذه المكاتب انتداب خبراء فنيين لمساعدة الدول الأعضاء التي تسهم في نفقاتها .

وفي أقطار كثيرة كان هنالك نقص في عدد الأفريقيين الذين يمكن استخدامهم

Kuczynski, «The Cameroons and Togoland», p. 156

في عملية التعداد او في جمع الحقائق في الميدان . فبالنسبة لحدث عمليات الاحصاء عهداً في نيجيرية^٥ بذلت جهود خاصة لاستبعاد اخطاء الحذف او الاضافة التي يرتكبها عدادون غير مدربين او عدادون مدربون جزئياً بسبب عجزهم عن التوصل الى تفهم عميق لنماذج الاستبيان او لطريقة تعبئتها بالعلامات المطلوبة . وعمدت الجماعات المحلية الى انتداب مراقبين للاشراف على العملية ، وذلك في محاولة منها لاستبعاد تهم التلاعب ، في حين تلقى المراقبون والعدادون تدريباً مركزاً اشتمل على عمليات تعداد تجريبية اجريت على المساجين .

هذا وان العقبات الناجمة عن انتشار الأمية في المناطق الواقعة جنوب الصحراء الافريقية الكبرى تنعكس في مظاهر أخرى . فالنشرات الدعاوية التي تستهدف ايضاح الاسباب الحقيقية لعمليات التعداد وتبديد شكوك الجماهير ومخاوفهم تكون عادة ضئيلة الفاعلية نسبياً في أوساط الأميين . وفي المناطق التي يشكل فيها الأميون نسبة عالية يتعذر حتى اجراء عملية التعداد نظراً لان الكثيرين من وجوه القرى وزعمائها ، الذين يتوقف عليهم نجاح العملية او اخفاقها ، يعجزون عن معالجة النتائج وتبليغها للمسؤولين .

وثمة عقبة كأداء أخرى على جانب كبير جداً من الأهمية وهي ان الكثيرين من الافريقيين لا يعرفون أعمارهم او أعمار اطفالهم ، ذلك لان حساب الأعمار بالتقويم الاوروبي لم يعمل به الا في السنوات الاخيرة . ولما كانت معرفة التركيب العمري للسكان من المستلزمات الاولى للكثير من التحليلات الديموغرافية او السكانية ، كان من الضروري اللجوء الى تحديد الأعمار بطريقة بصرية في اطار من الفئات والتشكيلات الكبيرة . وهكذا عمد المسؤولون احياناً الى تقسيم

Melville J. Herskovits, unpublished field notes, 1953.

السكان بحسب أعمارهم الى الفئات الثلاث التالية : غير الراشدين والراشدين والمتقدمين في السن ، او الى الفئتين التاليتين : بالغين وغير بالغين ، وذلك بناء على مراسيم البلوغ التي تجري للاحتفال ببلوغ فتى او فتاة سن المراهقة . غير ان الوسائل البصرية المستخدمة لتقرير السن لا يركن اليها كثيراً ، أضف الى ذلك ان الخط الفاصل بين مرحلة المراهقة والمرحلة السابقة للمراهقة يختلف تبعاً لاختلاف الجنس والمجتمع .

ويرى أ. ريكمانز^٦ (A. Ryckmans) انه يمكن التوصل الى معلومات اكثر تحديداً من المعلومات السابقة عن طريق استخدام ما يعرف بمصطلح «التقويم العمري» . وقد شرح ج. س. ميتشل^٧ (J. C. Mitchell) مدلول «التقويم العمري» وطريقة استخدامه لهذه الوسيلة اثناء العمل الميداني الذي أجراه على قبيلة الياو (Yao) في نياسالاند . فالتقويم العمري هو في جوهره تسلسل زمني لحوادث يذكرها القوم ويمكن تحديد تواريخ وقوعها تحديداً مطلقاً في ضوء السجلات التاريخية . وفي وسع الباحث ، بعد مقابلات متكررة يجريها مع الاشخاص المعنيين ، أن يتحقق من صحة البيانات المجموعة وان يقابلها مع هذا التسلسل الزمني ، وبذلك يتسنى له تصنيف السكان في عدد من الفئات العمرية بحيث لا يضطر الى اللجوء الى الوسائل البصرية إلا في حالة المتقدمين جداً في العمر . غير ان هذه الوسيلة لا يمكن تطبيقها إلا على فئات صغيرة نسبياً حيث يستطيع الباحث الميداني ان يخصص مدة طويلة لاعداد التقويم العمري وتجربته ولاجراء مقابلات مطولة متكررة مع الاشخاص الذين يجري تعدادهم . وعلاوة

André Ryckmans «Etude sur les Statistiques Démographiques^٦ au Congo Belge,» Zaire, VII, No. 1 (1953), 3-33.

J. Clyde Mitchell, «An Estimate of Fertility in some Yao^٧ Hamlets in Liwonde District of Southern Nyasaland,» Africa, XIX (October, 1949), 293-308

على ما تقدم فان التقويم العمري الذي يعد لفئة معينة يستبعد ان يكون صالحاً للتطبيق على فئات مجاورة اخرى ، وقد تعترض الباحث مشكلات احصائية غير بسيطة حين يعالج معطيات مصنفة وفق فئات عمر مختلفة تم تحديدها بوساطة سلسلة من التقاويم العمرية ، وذلك حتى في الحالات التي تؤمن فيهاخصصات لتغطية نفقات اعداد مثل هذه التقاويم . ومع انه يمكن استخدام هذه الوسيلة بشكل مبسط في الدراسات الاحصائية ، فان المعلومات المتوافرة لدى كاتب هذا المقال تشير الى انه لم يجر استخدامها على هذا النحو حتى تاريخ اعداد هذا الكتاب .

واخيراً نأتي الى أخطر عقبة تقف في وجه الابحاث الديموغرافية في المناطق الواقعة جنوب الصحراء الافريقية الكبرى ، الا وهي معارضة الافريقيين أنفسهم لعمليات الاحصاء ، سواء أكانت هذه المعارضة سلبية أم ايجابية فعالة . ويركز أدج^٨ (Edge) على خطورة هذه الصعوبة مشدداً ، بوجه خاص ، على ميل الافريقيين الى اعتبار الاحصاء عملية بمثابة لعمليات جمع الضرائب . وسواء أكانت هذه المعادلة تستند الى أساس واقعي في السياسة الادارية للبلد الذي يجري فيه الاحصاء أم كانت وهماً عالقاً في أذهان السكان ، فذلك أمر لا ينطوي على أهمية كبيرة نظراً لان المشكلة قائمة في كلا الحالين . وتظهر مقاومة الافريقيين للاحصاء في اشكال مختلفة ، فيؤدي ذلك الى تباين أثرها في دقة النتائج الاحصائية . ونضرب هنا بعض الامثلة على الاشكال التي تتخذها مقاومة الافريقيين للاحصاء . فقد هجرت قرى بأمرها ابتداء من عشية اليوم السابق للتاريخ المحدد لاجراء عملية التعداد ولم يبق فيها الا نفر من المرضى والعجزة والمستضعفين . وكان زعماء القبائل او أعيان القرى يلجأون احياناً الى المبالغة

P. Granville Edge, «Vital Statistics and Public Health Work in the Tropics» (London: Baillière, Tindall & Cox, 1947), p. 22.

عند ذكر عدد الرعايا التابعين لهم او يمتنعون عن ذكر العدد الحقيقي للنساء .
وقد يثير أي نوع من أنواع التعداد شكوك الاهلين ومخاوفهم ، كما هي الحال عند
قبيلة الباكت في كينيا^٩ التي تقاوم كل محاولة لاجراء عملية الاحصاء . واليك
ما كتبه ن. ج. بروك (N. J. Brooke) ، حاكم احدى المناطق في نيجيرية
الشمالية ابان الفترة التي اجري فيها احصاء عام ١٩٣١ :

« ومن الاعتقادات التي لا تزال سائدة عند القبائل الوثنية ان عدداً من النساء
يعتمد الى الفرار فيما اذا جرى اخضاع اثاث القرية لتعداد دقيق ، او ان نسبة
الوفيات بين الاطفال ترتفع في حالة التبليغ عن اعدادهم الحقيقية . ويسمع المرء
الاهلين يعبرون ، من آن لآخر ، عن قلقهم الناجم عن الاعتقاد بان نسبة الوفيات
تكون غير عادية خلال فترة الاحصاء التي تتكرر كل عشر سنوات . غير ان
أشيع أنواع ردود الفعل لدى الاهلين هو تخوفهم من ان يحرق الاحصاء في اعقابهم
احتمال زيادة الضرائب »^{١٠} .

ويشير التقرير الاحصائي نفسه الى الصعوبات الناجمة عن الخطر الخاص
باستخدام الاسماء الشخصية في تحديد عدد الاطفال في أية عائلة تتعدد
فيها الزوجات .

أما المحاولات المتعمدة للتملص او المراوغة ، فهي ليست أقل انتشاراً في
افريقيا منها في المناطق الاخرى من العالم ، وهي لا تقتصر على الجوانب
الديموغرافية ، وانما تشمل جوانب اخرى ايضاً . ومن الصعب اكتشاف هذه
المحاولات عندما تقع على أساس فردي ، وان كان من الثابت ان الافراد يقومون

Harold K. Schneider, unpublished field notes, 1952.

٩.

Nigeria, «Census of Nigeria», 1931 (London, 1932-33), II, 12. ١٠.

بها نتيجة دوافع مختلفة . وهناك مؤامرات متعددة ومخططة مسبقاً تستهدف تضليل الباحثين ، وهذه يمكن اكتشافها بسهولة أكثر من الحالات الفردية السابقة ، ومن الأمثلة على ذلك الحالات التي يحصل فيها الباحثون على استجابات متاملة رداً على أسئلتهم حول عدد الاطفال الاحياء او عدد الاطفال الذين انجبته كل امرأة في العائلة . وبما لا شك فيه ان هناك امثلة اخرى على مقاومة الاهل السلبية للاحصاء او تقورهم منه او ميلهم الى تقديم معلومات ناقصة ، وان كانت الاشارات الى هذه الامثلة نادرة في الكتب والتقارير الاحصائية . وتنطوي ردود الفعل هذه على صعوبات كبيرة بالنسبة للقائمين بأعمال المسح والاستقصاء او بعمليات الاحصاء النظامي ، غير ان هذه الصعوبات تقل في الدراسات المركزة حيث يمكن للباحث اعادة تدقيق المعلومات او مقابلة بعضها مع البعض الآخر من اجل التثبت من صحتها ..

وفي أحد التقارير القليلة عن نظرة الافريقيين الى الاستقصاءات يذكر جولدثورب^{١١} (Goldthorpe) عدداً من الصعوبات التي يواجهها الباحثون في عمليات التعداد والاحصاءات الحيوية في افريقيا الشرقية . وهو يخص بالذكر الاعتقاد التقليدي السائد في المنطقة بان عدد السكان عمل يتنافى واصول الدين او انه يجلب سوء الطالع ، ويشير ايضاً الى الشكوك التي تساور الاهل بشأن دوافع الحكومة والى القرار الاداري باجراء عملية الاحصاء المقررة لعام ١٩٤٨ خلال فصل الشتاء ، اي خلال الفصل الذي تزداد فيه صعوبة المواصلات .

وبما لا يرقى اليه شك ان انتشار معرفة القراءة والكتابة سيساعد على

J.E. Goldthorpe, «Attitudes to the Census and Vital Registration in East Africa,» Population Studies, VI (November, 1952), 163-72.

تخفيف معارضة الافريقيين لعمليات تعداد السكان او لتسجيل الاحصاءات. الحيوية ، وذلك بتنظيم حملات دعاوية توضح للاهلين هدف هذه العمليات باعتبارها خطوة تمهيدية للنهوض بالخدمات التربوية والصحية ومشاريع الصحة الوقائية . ففي الاحصاء الاخير الذي جرى في نيجيرية^{١٢} ، مثلاً ، مهد المسؤولون لعملية التعداد بحملة مركزة في شكل نشرات اذاعية وصحفية وملصقات اعلانات تؤكد اهمية الاحصاء باعتباره اساساً للتخطيط للمستقبل. وتوضح للاهالي ان كل شخص لا يشمل الاحصاء يعني عدداً اقل من المدارس والمستشفيات والطرق وما شاكل ذلك . وثمة عامل آخر يساعد على تأمين درجة اعلى من الدقة في المعلومات الاحصائية المستقاة من الاهلين ، وهو التوسع في استخدام التقارير الاثنوغرافية عند الشروع في اعداد مخططات العمل وتعيين مواعيد التعداد . وبجمل القول ان مقاومة الافريقيي نفسه لعمليات الاحصاء ، سواء اكانت سلبية ام ايجابية فعالة ، تعتبر العقبة الاجرائية الكبرى التي تعترض سبيل الجهود المبذولة لجمع معلومات ديموغرافية صحيحة عن المناطق الواقعة جنوب الصحراء الكبرى .

مصادر البيانات الديموغرافية

ان معلوماتنا الحالية عن الاوضاع الديموغرافية جنوب الصحراء الافريقية الكبرى مستمدة من مصادر مختلفة يمكن تصنيفها في خمس فئات : التقارير الاحصائية الرسمية ، ونتائج عمليات المسح التعدادي على اساس العينة ، والابحاث الاستقصائية الطبية ، والدراسات الديموغرافية المركزة ، والمقالات الانثروبولوجية التي تقتصر على موضوع واحد والتي تضم بيانات جمعت إما بطريقة التعداد الاحصائي او بالطريقة السلاية .

Herskovits, unpublished field notes, 1953.

والجدير بالذكر في هذا المقام ان عمليات الاحصاء التي جرت في اقطار افريقية مختلفة لم تتخذ شكل التعداد الذي يقوم على ادراج اسم كل فرد على انموذج خاص مع اثبات عدد من التفاصيل الاخرى الخاصة به . ففي معظم الحالات نجد ان ارقام السكان لا تعدو كونها تقديرات يضعها موظفو الحكومة او عمليات « عدّ » لا تستخدم فيها اي نماذج او تستخدم فيها نماذج جماعية للقرى والعشائر وليس للأفراد . وقد بين كوزنسكي^{١٣} (Kuczynski) ، امتناداً الى التقارير الاحصائية لعام ١٩٣١ عن افريقيا الغربية البريطانية ، ان نسبة الافراد الذين شملهم الاحصاء بطريقة التعداد النظامية المعروفة لم تتجاوز ٤٪ من مجموع السكان ، في حين بلغت نسبة الذين جرى عدم بصورة جماعية ١٢٪ والذين حسب عدم بطريقة التقدير ٨٤٪ من مجموع السكان . اما في احصاءات عام ١٩٣١ الخاصة بافريقيا الوسطى والشرقية البريطانية^{١٤} ، فان العد الجماعي شمل حوالي ٤٠٪ من مجموع السكان في حين بلغ عدد الذين شملهم الاحصاء بطريقة التقدير السواد الاعظم من النسبة المتبقية وقدرها ٦٠٪ من مجموع السكان .

ان الهدف الاساسي لعمليات الاحصاء الادارية الرسمية هو اجراء استقصاءات تشمل القطر المعني بأسره ، وذلك بقصد جمع حقائق دقيقة ، الى درجة مقبولة ، حول مجموع عدد السكان وتوزيعهم وتركيبهم . وتمثل هذه العمليات ، بمفهومها الواسع ، وسائل دورية للتعرف الى الاوضاع الاجتماعية والاقتصادية للسكان ، كما انها ، في الوقت ذاته تخدم عدداً من الاغراض النافعة المختلفة . وهي توفر ، في الاساس بيانات على مدى محدود حول موضوعات تتناول قاعدة سكانية واسعة . وتتجلى مواطن الضعف فيها بشكل بارز في المدى المحدود للموضوعات التي تعالجها ، اما اهم مواطن القوة فيها فتكمن ، في المقام الاول ، في القاعدة

Kuczynski, «Demographic Survey», I, 2.

١٣

١٤ المصدر المشار اليه في « ١٣ » أعلاه الفصل الثاني ، ص ٩٧ .

السكانية الكبيرة التي تتركز عليها . وقد اجريت عمليات احصاء نظامية في اتحاد افريقيا الجنوبية وفي الكثير من الاقطار التابعة للكومنولث البريطاني، غير ان عمليات الاحصاء التي نظمتها الادارات البلجيكية والفرنسية والاسبانية والبرتغالية كانت قليلة نسبياً ، هذا مع العلم بان الادارة البرتغالية قامت ببعض عمليات التعداد في انغولا وموزمبيق في عام ١٩٤٠ وفي غينيا البرتغالية في سنوات احدث عهداً من ذلك التاريخ . أما حكومتا اثيوبيا وليبيريا فلم تنظما عمليات مماثلة في بلديهما .

ويمثل المسح التعدادي القائم على اساس العينة وسيلة لم يحجر استخدامها الا حديثاً في افريقيا ، وهي ترمي الى توفير احصائيات ديموغرافية اساسية . واول احصاء علمي دقيق على اساس العينة هو ذلك الذي اجراه ج.ر.ه. شاول^{١٥} (J. R. H. Shaul) ، من المكتب الاحصائي لافريقيا الوسطى ، على السكان الافريقيين في روديسيا الجنوبية في عام ١٩٤٨ . وقد مهد لهذا الاحصاء بدراسة تجريبية اجريت على منطقة هارتلي في تشرين الاول (اكتوبر) ١٩٤٧ . وبامكان القارئ الرجوع الى المنشورات المختلفة التي اصدرها شاول ومايبرغ^{١٦} (Myburgh) والى كتاب ألفه يتس^{١٧} (Yates) ، اذا رغب في الاطلاع

J.R.H. Shaul, «Sampling Surveys in Central Africa», Journal ١٥ of the American Statistical Association, XLVII (1952), 239-54.

J.R.H. Shaul and C.A.L. Myburgh, «A Sample Survey of the ١٦ African Population of Southern Rhodesia,» Population Studies, II (1948), 339-53; «Provisional Results of the Sample Survey of the African Population of Southern Rhodesia,» ibid, VII (1949), 274-85.

Frank Yates, «Sampling Methods for Censuses and Surveys ١٧ (London: C. Griffin, 1949).

على المشكلات المتصلة بالاسس النظرية والتطبيقية للاستقصاء الاحصائي القائم على العينات وعلى كيفية معالجة هذه المشكلات . وجرت عملية ثانية بمائة نظمها نيسن^{١٨} (Neesen) في رواندا - اوروندي ، وثالثة نظمها دائرة الخدمات الاحصائية في غينيا الفرنسية^{١٩} ، كما نشرت بعض نتائج التعداد بالعينة الذي نظم في السودان^{٢٠} . وقد اقترح تنظيم مسح تعدادي مماثل لاقطار افريقيا الشرقية البريطانية باشراف المكتب الاحصائي لافريقيا الشرقية .

ومن العسير الآن تقويم النتائج التي نحصل عليها باستخدام هذه الطريقة في التعداد . وبما لا شك فيه ان تحسين الاساليب الفنية المتبعة في هذه الطريقة ، والعمل تدريجياً على اعداد مجموعة من العدادين الافريقيين المدربين ، سيساعدان على رفع مستوى النتائج التي نتوصل اليها . وقد لا تعطي هذه الطريقة نتائج من مستوى أعلى من أبسط البيانات الديموغرافية الابتدائية عن تركيب السكان وقوام الدينامية ، الا انها رغم ذلك جديرة بأن يستمر تطبيقها لا لسبب الا لان نفقاتها قليلة نسبياً ولانه يمكن بالتالي تكرار عملية التعداد مرات عديدة .

V. Neesen, «Quelques Données Démographiques sur la Population du Ruanda-Urundi», Zaire, VII, No. 10 (1953), 1011-27; «Le Premier Recensement par Echantillonnage au Ruanda-Urundi», Zaire, VIII, No. 1 (1953), 469-89.

French Guinea, «L'Enquete Démographique du Guinée (Paris, 1956).

Sudan, «The 1953 Pilot Population Census for the First Population Census in Sudan (Khartoum, 1955) ; «First Population Census of Sudan 1955/56 ; First Interim Report and Supplement to Interim Reports» (Khartoum, 1956).

وكثيراً ما 'تجمع البيانات الديموغرافية الاحصائية بوصفها جزءاً مكملًا للدراسات الطبية^{٢١}. وتشكل مثل هذه البيانات القسم الأكبر من معلوماتنا عن الوفيات (وبخاصة وفيات المواليد وصغار الاطفال) وكذلك عن الاصابات المرضية ومعدل انتشار الامراض. ولما كان التعداد في مثل هذه الحالات يطبق على مجموعات سكانية صغيرة نسبياً، فان نسبة صحة البيانات المدة في نطاق الدراسات الطبية أعلى منها في البيانات التي تجمع بالطرق الاخرى. وتتفاوت عمليات المسح الطبي من حيث حجم المجموعات السكانية التي تشملها، فهناك عمليات شملت مجموعات سكانية من عدة مئات من الآلاف كالعمليات التي اجرتها وكالة فوريامي^{٢٢} (Foreami) وغيرها من الولايات في الكونغو البلجيكي، في حين نجد ان أغلب العمليات لم تشمل الا بضع قرى لا يتجاوز عدد سكانها بضعة آلاف نسمة على اكثر تقدير كما هي الحال في العمليات التي نظمت في افريقيا الغربية البريطانية. ومما يكتن من أمر، فان الهدف الرئيسي لهذه العمليات طبي لا ديموغرافي، ولذا لا يتوقع منها ان تزودنا بالبيانات الاساسية المطلوبة. وقد اجريت مثل هذه الابحاث في اوقات مختلفة في معظم الاقطار الافريقية الواقعة جنوب الصحراء الكبرى.

I.A. McGregor and D.A. Smith, «A Health, Nutrition, and ٢١ Parasitological Survey in a Rural Village (Keneba) in West Kiang, Gambia,» — Transactions of the Royal Society of Tropical Medicine and Hygiene, XLVI (1952), 403-27. G. Muraz, «Résumé de l'Action, en A.E.F., pendant Huit Ans (1920-7), d'un Secteur de Prophylactique de la Maladie du Sommeil,» Bulletin de la Société de Pathologie Exotique, XXI, No. 2 (1928), 141-58. M.J. Colbourne, G.M. Edington, and M.H. Hughes, «A Medical Survey in a Gold Coast Village,» Transactions of the Royal Society of Tropical Medicine and Hygiene, XLIV, No. 3 (1950), 271-90.

G. Trolli and Dupuy, «Contribution à l'Étude de la Démogra- ٢٢ phie des Bakongo au Congo Belge (Brussels, 1934).

وهناك مجموعة خاصة من الابحاث الديموغرافية المركزة^{٢٣} اجريت على مناطق وفئات سكانية صغيرة نسبياً في المناطق الواقعة جنوب الصحراء الكبرى ، وقد نظم هذه الابحاث اعضاء من الارساليات التبشيرية والبعثات الطبية او أفراد من رجال الادارة الحكومية او مستوطنون او خبراء انثروبولوجيون بدافع من ميلهم الخاص الى هذا النوع من الدراسات. ويتضح من الابحاث المنشورة في هذا الميدان ان هناك تبايناً كبيراً في مدى إلمام هؤلاء الافراد بالنظرية الديموغرافية وطريقتها ونتائجها . ولذا كان من الطبيعي ان تحتوي بعض هذه الابحاث على بيانات حول معظم الجوانب التي تحظى باهتمام الدارسين الديموغرافيين ، في حين يقتصر البعض الآخر على معالجة نقاط متفرقة غير مترابطة ويغفل جوانب بالغة الاهمية . اما مساحة المناطق التي شملتها هذه الابحاث المركزة فتتراوح من مجموعة قرى صغيرة او مشيخة الى مجموعة سكانية تنتشر في منطقة ادارية واسعة . ويمكن القول ، على وجه الاجمال ، ان مجموع السكان الذين كان البحث الواحد يشملهم يتراوح من خمسمائة الى عشرين ألفاً . وكانت هذه الابحاث ، في معظم الحالات ، تعتمد على نظام المقابلة الواحدة ، غير

Enid Charles and C. Daryll Forde, «Notes on Some Population Data from a Southern Nigerian Village,» *Sociological Review*, XXX (April, 1938), 145-60. Monique de Lestrangé, «La Population de la Région de Youkounkoun, en Guinée Française,» *Population*, V (October, 1950), 643-68. Meyer Fortes, «A Note on Fertility among the Tallensi of the Gold Coast,» *Sociological Review*, XXXV (July-October, 1943), 99-113. L. Guerts, «Etude Démographique des Populations du Territoire de Lusambo,» *Zaire*, III, No. 9 (1949), 963-93; III, No. 10 (1949), 1068-89; IV, No. 1 (1950), 17-39. Annie Masson Detourbet, «Essai d'Etude Démographique des Kotoko (Région du Tchad),» *Population*, VI (July, 1951), 445-58, Mitchell, «Estimate of Fertility,» pp. 293-308. Frank Lorimer, «Culture and Human Fertility» (Geneva : «UNESCO, 1954).

انتا لا نعدو وجه الصواب حين نذكر ان المقابلات في هذا النوع من الابحاث الميدانية أوفى من الجلسات القصيرة التي يعقدها العدادون في عمليات الاحصاء العادية . ومن نقائص الطريقة القائمة على المقابلة الواحدة انها لا تتيح الفرصة للتحقق من صحة البيانات عن طريق مقابلة الواحد منها بالآخر او لاعادة تدقيقها، وهذان العنصران هما ركنان اساسيان في الدراسات المركزة التي تستغرق وقتاً طويلاً وتشتمل على مجموعات سكانية صغيرة نسبياً . ومن الضروري كذلك تخصيص مدة كافية للبحث الاستقصائي الاثنوغرافي ، اذ يعتبر هذا العنصر ايضاً من المستلزمات التي نحتاج اليها لتنظيم تقويم عمري ولتذليل العقبات الناجمة عن معارضة الافريقيين للاستقصاءات الديموغرافية .

وأخر مجموعة كبرى من مصادر البيانات الديموغرافية هي التقارير الانثروبولوجية الميدانية ^{٢٤} . ويمكن القول ، على وجه الاجمال ، ان هذه التقارير لا تفي بالغرض المطلوب ، اذ كثيراً ما تقتصر على بيانات مستمدة من تقارير أعدت عن عمليات احصاء حديثة العهد أجريت على المنطقة التي تشملها الدراسة الانثروبولوجية الميدانية . غير انه في بعض الحالات كان الحبير الانثروبولوجي يتولى اجراء الابحاث الاستقصائية بنفسه إما بطريقة التعداد المحلية او بالطريقة

C. Daryll Forde, «Marriage and the Family among the Yako», ٢٤ (London: Percy, Lund, Humphries, 1941); G. Hulstaert, «Le Mariage des Nkundo», (Brussels, 1936). Kenneth Little, «The Mende of Sierra Leone» (London: Routledge and Kegan Paul, 1951). Northcote W. Thomas, «Anthropological Report on the Edo-speaking Peoples of Nigeria» (London: Harrison & Sons, 1910); «Anthropological Report on the Ibo-speaking Peoples of Nigeria» (London: Harrison and Sons: 1913) ; «Anthropological Report on the Timne-speaking Peoples of Sierra Leone», (London : Harrison & Sons, 1916).

السلالية ، واحياناً بالطريقتين معاً . وقد اعتمد علماء الانثروبولوجيا طريقة الاحصاء على اساس القرية او العشيرة منذ زمن بعيد واعتبروها من الاساليب الميدانية القيمة في جمع انواع مختلفة من البيانات الاجتماعية . غير اننا نجد ، لسوء الحظ ، ان الباحثين الميدانيين الذين استخدموا هذا الاسلوب قلما شعروا بضرورة جمع بيانات ثانوية ذات طابع ديموغرافي .

اما الطريقة السلالية فيمكن ، بناء على ما ذكره ريفرز (Rivers) ، ان تمدنا ببيانات مفيدة عن متوسط حجم العائلة ، ونسبة الجنسين عند الولادة وفي طور البلوغ ، معدل الخصوبة لدى الطبقات المختلفة ، وحالات التزاوج بين الفئات المختلفة : « فالانساب السلالية تزودنا بمجموعة كبيرة من المواد حول هذه الموضوعات ، لا بل انها قد تساعدنا على تكوين بعض الافكار عن الفوارق في هذه المجالات في أجيال مختلفة »^{٢٥} . بيد انه على الرغم مما اورده ريفرز من آراء حول هذا الموضوع ، يمكن القول بأن الطريق السلالية لا يمكن اعتبارها بديلاً عن الدراسات الديموغرافية المتتابعة التي تقوم على عمليات الاحصاء النظامية . فالطريقة السلالية ، من الوجهة النظرية تعطينا صورة عن الوضع القائم إبان المدة التي يجري فيها البحث ، باستثناء المهاجرين الذين لا يدخلون عادة في الانساب السلالية . اما بالنسبة للأجيال الماضية ، فانها تعطينا صورة مركبة تشمل سنوات كثيرة وليس صورة مفردة تمثل الوضع في موعد محدد . ومهما يكن من أمر ، فان الطريقة السلالية قد تزودنا بدلالة تشير الى الاتجاه العام للتغيرات السكانية . ومن المفروض ، في الظروف المثالية ، ان تؤدي الطريقة السلالية ، بالنسبة للسكان الاحياء ، الى نتائج مماثلة للنتائج التي نحصل

William H.R. Rivers, «A Genealogical Method of Collecting Social and Vital Statistics,» Journal of the Royal Anthropological Institute, XXX (January, 1900), 74-78.

عليها باستخدام طرق الإحصاء العادية . إلا أنه ، من الناحية العملية ، قد تخون الذاكرة بعض الأشخاص ، وقد يلجأ البعض الآخر إلى المراوغة والتهرب من ذكر الحقائق . وفي مثل هذه الحالات قد تقع أخطاء أو تناقضات تثير الشكوك حول مدى دقة هذه الطريقة . وبما أن الطريقتين ، السلاية والتعدادية الإحصائية ، تثبت كل منهما صحة الأخرى ، فإنه من الضروري استخدامها معاً في الدراسات المركزة التي تجري على مجموعات سكانية صغيرة .

لقد نجح الديموغرافيون في تطوير طرق على مستوى عالٍ من الدقة ، واستخدموها استخداماً فعالاً في التحليل الإحصائي لأنواع معينة من البيانات السكانية الكمية . غير أنهم لم يشرعوا إلا مؤخراً باستنباط طرق التحليل المقارن لتطبيقها على الحالات التي تكون فيها هذه البيانات ناقصة ، كما هو الوضع في الواقع في معظم أجزاء المنطقة قيد الدراسة ، إن لم تكن فيها كلها . ويحدد بالذكر هنا أن عدداً من الديموغرافيين اعجزز تقديماً ملحوظاً في معالجة المشكلات المتعلقة

بالخصوبة^{٢٦} . وقد روي هؤلاء الباحثون أن هذه الطرق قد تم استخدامها في بعض الدراسات الديموغرافية في أفريقيا ، وخاصة في جنوب أفريقيا .

ما العدد الحالي لسكان المناطق الأفريقية الواقعة جنوب الصحراء الكبرى ؟

^{٢٦} W. Brass, «The Derivation of Fertility and Reproduction Rates from Restricted Data on Reproductive Histories,» Population Studies, VII (November, 1953), 137-66; «The Estimation of Fertility Rates from Ratios of Total to First Births,» ibid., VIII (July, 1954), 74-91. C.J. Martin, «Note on the Use of Statistics of Total Fertility To Provide Estimates of Crude Birth Rates,» Population Studies, VIII (July, 1954), 88-91. C.A.L. Myburgh, «Estimating the Fertility and Mortality of African Populations from the Total Number of Children Ever Born and the Number of These Still Living,» Population Studies, X (November, 1956), 193-206.

لا يمكن الاجابة عن هذا السؤال اجابة دقيقة . فالتقديرات التي جمعتها منظمة الامم المتحدة^{٢٧} لمنتصف عام ١٩٥٤ تشير الى ان عدد سكان هذه المناطق بلغ في تلك السنة ١٦٠,٠٠٠,٠٠٠ نسمة ، في حين بلغ مجموع سكان القارة بأكملها في السنة نفسها ٢٩٠,٠٠٠,٠٠٠ نسمة . اما النسبة المحتملة لخطأ التقدير فتبلغ حوالي ٥ في المائة . ولما كان هذا التقدير يستند الى بيانات تعتبر على الاغلب مبدئية ، أمكن القول ان هذا التقدير تقريبي وانه اقرب ما يمكن ان نتوقعه من الدقة في هذه الحالة .

ويلاحظ ان المناطق الواقعة جنوب الصحراء الافريقية الكبرى قليلة الكثافة نسبياً بالمقابلة مع مناطق اخرى في العالم^{٢٨} . واذا استثنينا المناطق المدائنية ودلتا نهر النيجر ومنطقة الرواندا - اوروندي واجزاء صغيرة من نياسالند وبوغندا واتحاد افريقيا الجنوبية ، فان الكثافة الاجمالية قلما تتجاوز خمسة وعشرين شخصاً في الميل المربع الواحد . اضافة الى ذلك ان هناك مناطق تكاد تكون خالية من السكان ، والسبب الرئيسي لذلك هو قلة الماء خلال القسم الأكبر من السنة . ومن الامثلة على المناطق الشحيحة المياه اجزاء كبيرة من افريقيا الغربية الفرنسية واتحاد افريقيا الجنوبية وانغولا وكينيا وتنجانيقا وبشوانالند وافريقيا الجنوبية الغربية . وهناك اجزاء واسعة قليلة السكان ايضاً في كل من افريقيا الاستوائية الفرنسية والكونغو البلجيكي ، وتقع هذه في مناطق الغابات الاستوائية التي تهطل فيها الامطار بغزارة .

United Nations, «Demographic Yearbook» (New York: Statistical Office of the United Nations, 1955), Table I, pp. 99-103.

Walter Fitzgerald, «Africa» (London: Methuen & Co., 1950), p. 108.

ويجسد القارىء في الجدول « ٥ » ملخصاً للبيانات الاحصائية الرسمية .. ويشير هذا الجدول الى ان الاناث اكثر عدداً من الذكور في الاجزاء الواقعة جنوب الصحراء الافريقية الكبرى باعتبارها منطقة واحدة . وهناك حالات تستلقت النظر من اختلال التوازن بين نسبة الذكور ونسبة الاناث نجدها على الصعيد المحلي ، وبخاصة في المناطق الصناعية والمدائية^{٢٩} ، كما هو الحال في نياسالند وروديسيا الشمالية والجنوبية حيث تغيب جموع غفيرة من الذكور البالغين عن أماكن سكنها الاصلية . ويلاحظ اختلال التوازن بين الجنسين ايضاً حيث تلعب عوامل الالتقاء الجنسي دوراً فعالاً . ولا تتوافر لدينا معلومات كاملة عن التقلبات في نسبة كل من الجنسين التي تحدث في فئات العمر المختلفة نتيجة للفوارق في معدلات الوفيات ، وان كان يبدو محتملاً ان تكون الوفيات عند الذكور اعلى نسبياً منها عند الاناث في جميع الاعمار باستثناء بعض مراحل الطفولة المبكرة .

وتعود الطبيعة البدائية لبيانات التركيب العمري ، في المقام الاول ، الى ان الكثيرين من الافريقيين لا يعرفون اعمارهم . ولا يمكن ، من وجهة نظر الديموغرافيين النظاميين ، اعتماد مثل هذه البيانات البدائية او اعتبارها واقية بالغرض . ولما كان المستوى الاجمالي للتغذية والصحة العامة منخفضاً بالمقابلة مع المستويات الاوروبية والامريكية ، فليس من المستغرب ان يكون عدد المتقدمين في السن قليلاً نسبياً ، وان تكون نسبة اليافعين الى مجموع السكان مرتفعة ..

^{٢٩} V. Charles, «Le Mal Démographique de Léopoldville,» Zaire, II (1948), 897-901 ; «L'Equilibre des Sexes parmi les Adultes dans les Milieux Extra-Coutumiers,» ibid., III (1949), 47-53. R. Grévisse, «Le Centre Extra-Coutumier d'Elisabethville,» Bulletin du Centre d'Etudes des Problèmes Sociaux Indigènes, XV (1951), 287-304.

«ويمكن القول ، بوجه عام ، ان المجموعات السكانية الافريقية تتميز بارتفاع نسبة «اليافعين» ، وان فيها بالتالي من الامكانات ومواطن القوة والضعف ما نجده عادة في اي مجموعة سكانية « يافعة » .

اما البيانات المعتمدة التي تعالج مسألة الخصوبة فتقتصر على عدد صغير نسبياً من الدراسات الديموغرافية المركزة التي نظمت في مناطق محدودة مختلفة . وقد اجري الكثيرون من الباحثين دراسات على عينات من مجموعات سكانية مختلفة ، فجمعوا بيانات نسبوا فيها عدد الاطفال من سن الخامسة عشرة فما دون ذلك الى عدد الاطفال الذين تجاوزوا الخامسة عشرة ، اي انهم حاولوا ايجاد ما يعرف ، في الاساس ، بنسبة الخصوبة . وذهب البعض الى مدى أبعد من ذلك فحاول تقريب معدلات التوالد الاجمالية والصافية ^{٣٠} . وركز تشارلز (Charles) وفورد ^{٣١} (Forde) ، خلال الدراسة التي اجراها على قبيلة الياكو في جنوب نيجيرية ، على صافي معدل توالد الذكور ، في حين حاول أ.ت. ككلوك وج.م. ككلوك ^{٣٢} (Culwick) تحديد صافي معدل توالد الاناث في نطاق الدراسة التي اجراها على سكان وادي اولانغا في تنجانيقا . وشمل فورتس ^{٣٣} (Fortes) كلا الجنسين في بحثه الخاص بقبيلة التالسي في ساحل الذهب (غانا) . واستعان متشل ^{٣٤} بتقويم عمري لتحديد الاعمار ، فاستخدمه

٣٠- لا مجال في هذا المقال لاجراء تحليل مقارن للمشكلات الكثيرة المتصلة بالتوالد .

Charles and Forde, «Notes on Some Population Data», pp. ٣١-145-60

A.T. Culwick and G.M. Culwick, «A Study of Population in ٣٢- Ulanga, Tanganyika Territory,» Sociological Review, XXX (October, 1938), 365-79; XXXI (January, 1939), 25-43.

Fortes, «A Note on Fertility,» pp. 99-113. ٣٣-

Mitchell, «Estimate of Fertility», pp. 293-308. ٣٤-

لحساب معدلات التوالد الاجمالية للنساء قبيلة الياو اللواتي صنفهن في فئات عمرية تشمل الفئة الواحدة خمس سنوات ، ثم دمج هذه البيانات على اساس التقسيم الى فئات عمر تشمل الواحدة منها عشر سنوات ، وبذلك كوّن فكرة اولية عن اتجاه الخصوبة في الماضي ، واستخلص في النهاية صافي معدل التوالد . والجدير بالذكر ان الطرق التي استخدمها هؤلاء الباحثون وغيرهم ممن حذوا خذوهم لا يمكن ان نستخلص منها معدلات توالد على المستوى ذاته من الدقة والصحة اللتين نجدهما في المعدلات المستخلصة من الاحصاءات التعدادية الموثوقة . الا انها ، على الرغم من ذلك ، تعتبر أفضل وسيلة لدراسة التجديد السكاني في المناطق التي لا تتوفر فيها سجلات معتمدة . اما الاختلاف في النتائج فيعود الى ان الوفيات تعالج على اساس تقريبي وان جداول الاحياء المستخدمة في حساب معدلات لا يمكن اعتبارها معتمدة او نهائية . وتقرض بعض الدراسات ان هناك نسبة وفيات ثابتة تنطبق على عدة عقود ، ولما لاشك فيه ان اي افتراض من هذا النوع هو ضرب من المبالغة في تبسيط المشكلة يمكن ان يؤدي الى اخطاء كبيرة نسبياً .

ويمكن القول ان المؤلفات الديموغرافية قلما تحتوي على دراسات خاصة كرسيت لبحث مشكلة الوفيات في افريقيا . وفي تعالج بعض الباحثين مشكلة وفيات الاطفال ، ونخص بالذكر من هؤلاء جامبل^{٣٥} (Gamble) الذي اجري دراسته على غامبيا . وتشير نتائج هذه الدراسات الى ان نسبة الوفيات عند صغار الاطفال وكبارهم تتباين تبايناً كبيراً تبعاً لتباين الاوضاع المحلية . وهناك علاقة وثيقة بين وفيات الاطفال من جهة وبين التغذية العامة وحالات الملل الموسمية من

^{٣٥} David P. Gamble, «Infant Mortality Rates in Rural Areas in the Gambia Protectorate», Journal of Tropical Medicine and Hygiene, LV, No. 7 (1952), 145-49.

جهة اخرى ، وهذه العلاقة خليقة بالمزيد من الدراسة في نطاق صلتها بالبيانات-
المجموعة عن الوفيات .

ومن الواضح ان اي تنبؤ بشأن الاتجاهات المحتملة للاوضاع السكانية في المستقبل سيكون مثاراً لتساؤلات كثيرة حول مدى صحته . ويعود ذلك ، في المقام الاول ، الى نقص البيانات عن معدل الخصوبة والوفيات . حتى لو توافرت مثل هذه البيانات بالنسبة لمجموعة سكانية معينة ، فانها لا تكشف النقاب الا عن اوضاع ماضية وحاضرة . ومهما يكن من أمر ، فمن الثابت قطعاً ان بعض المجموعات السكانية ، كشعب الياو^{٣٦} ، آخذة بالازدياد ، في حين تجنح مجموعات اخرى الى التناقص . ونشير هنا ، بوجه خاص ، الى البيانات التي اعدتها الاخوان كلنوك عن سكان منطقة وادي اولانغا^{٣٧} ، والى الدراسات العديدة عن سكان نكوندو - مونغو في الكونغو البلجيكي التي لخصها بويلار^{٣٨} (Boelaert) ، ويتضح من هذه البيانات والدراسات ان سكان هاتين المنطقتين لا يعوضون النقص الناجم عن الوفيات . ولم يثبت بعد بصورة قاطعة ما اذا كانت الزيادة في امكنة معينة تفوق النقصان في امكنة اخرى بحيث تمثل زيادة في المجموع الاجمالي لسكان المناطق الواقعة جنوب الصحراء الافريقية الكبرى . الا ان الدلائل تشير الى ان هناك تزايداً طفيفاً في المجموع الاجمالي لسكان هذه المناطق . ويجدر بنا هنا ان نشدد على الحقيقة التالية ، وهي ان افريقيا جنوب الصحراء الكبرى تمتاز بارتفاع نسبي في معدل الخصوبة ، يقابله ارتفاع نسبي في معدل الوفيات ، وتشير هذه

Mitchell, «Estimate of Fertility,» pp. 293-308.

٣٦

Culwick and Culwick, «Study of Population,» pp. 25-43.

٣٧

E. Boelaert, «La Situation Demographique des Nkundo-Mongo (Elisabethville: Centre d'Etudes des Problèmes Sociaux Indigènes, 1947):»

الحقيقة الى ان في هذه المنطقة امكانات للنمو السكاني السريع . اذ ينتظر ان تشهد هذه المنطقة فجأة بدء تزايد سريع في السكان حالما تحظى بأي عامل يساعد على تخفيض عدد الوفيات كتحسن وسائل الصحة الوقائية او الخدمات الطبية او ارتفاع مستوى التغذية العامة . غير ان ذلك لا يعني انتفاء عدد من العوامل الاخرى التي تؤدي الى انخفاض عدد السكان في بعض المناطق نتيجة لانخفاض معدل الخصوبة في هذه المناطق نفسها . ومن العوامل التي تؤدي الى انخفاض الخصوبة ازدياد سبل الاتصال وتجنيد عمال للعمل في مناطق بعيدة عن مناطق سكنهم الاصلية مما يؤدي الى انفصال الزوج عن زوجته (او زوجاته) لفترات طويلة من الزمن . ويتصل بهذه الظاهرة تفكك الروابط العائلية القبلية وازدياد معدل الاصابات بالامراض الزهرية في المناطق الصناعية والمدائية وكذلك في المناطق الاصلية التي يأتي منها العمال ، ويؤثر هذان العاملان بدورهما في معدل الخصوبة . غير ان هذه العوامل ، وغيرها من العوامل الطارئة ، تلعب دورها في نطاق قاعدة من الانماط الافريقية الديموغرافية التقليدية التي يعمل بعضها على زيادة المجموع السكاني في حين يعمل البعض الآخر على تخفيضه ، وذلك عن طريق الاثر الذي تحدثه هذه الانماط في معدل الوفيات والخصوبة . ونكتفي هنا بالإشارة الى رغبة الافريقيين في انجاب الاطفال ، وليس ثمة مجال للشك في وجود مثل هذه الرغبة فهي عامل تؤكد الدراسات الاثنوغرافية وشدعه بشواهد لا تقبل النقاش .

وعلى الرغم من النقائص الملحوظة في البيانات الديموغرافية الافريقية ، فانه يمكن ، بشيء من الحرص ، استخدامها بصورة ناقدة في تحليل مجموعة متنوعة من المشكلات الانثروبولوجية والديموغرافية . وقد تبين ان هذه البيانات تفي بالغرض حين تتخذ اساساً للجوانب الديموغرافية لظاهرة تعدد الزوجات^{٣٩} ،

^{٣٩} Vernon R. Dorjahn, «The Demographic Aspects of African Polygyny» (Ann Arbor: University Microfilms, 1954), chap, i.

وهي موضوع لم يحظ بما يستحقه من اهتمام على الرغم من اهميته البالغة بالنسبة للخبراء العاملين في كل من الميدانين : الانثروبولوجي والديموغرافي . ومن المسائل التي أثبتت في شكل فرضيات واختبرت في ضوء البيانات المتوافرة : كيف يمكن لمائة من الرجال المتزوجين ان يكون لديهم مائة وخمسون أو مئتا زوجة في الوقت الذي تبدو فيه نسبة الاناث مساوية لنسبة الذكور ؟ وما هو اثر تعدد الزوجات في معدل الخصوبة ؟

تعدد الزوجات : مدى وروده وشدته

يجدر بنا أولاً ان ندرس مدى ورود تعدد الزوجات في المجموعات السكانية المختلفة ومدى شدة هذه الظاهرة ، اي حجم العائلة التي تتعدد فيها الزوجات ، وذلك لان هذه الدراسة تعتبر ضرورية لايضاح الفرضيات المتصلة بالجوانب الديموغرافية لظاهرة تعدد الزوجات ولوضعها موضع التدقيق والاختبار . وهناك كتاب كثيرون كانوا ولا يزالون يحملون فكرة خاطئة عن مدى تردد او ورود حالات تعدد الزوجات في المناطق الواقعة جنوب الصحراء الافريقية الكبرى . فبالنسبة للتوغو الفرنسي ، مثلاً ، يقول كوزنسكي : « لقد افترضت الادارة حتى الآن ان تعدد الزوجات كان « القاعدة العامة » السائدة وان معدل عدد الزوجات لكل زوج كان يزيد قليلاً عن زوجتين . وبما لا شك فيه ان هذا الافتراض ضرب من الوهم »^{٤٠} . وكان الرأي الرسمي الفرنسي ، قبل الاطلاع على نتائج الاستقصاء العددي الذي جرى فيما بعد ، يعتقد ان تردد حالات تعدد الزوجات كان عالياً جداً وانه كان اعلى بكثير مما اظهرته البيانات العددية اللاحقة .

Kuczynski, «The Cameroons and Togoland», p. 452.

وبالغ الاوائل من الكتاب غير الرسميين ايضاً في تقدير مدى تردد تعدد الزوجات . فالكاتب مارتن^{٤١}، مثلاً ، ذكر في سياق حديثه عن قبائل الباسوتو ما يلي : « يكاد كل واحد من الرجال الوثنيين يملك ما لا يقل عن زوجتين او ثلاث زوجات » . اما ليندبلوم فكان اكثر حرصاً وحذراً حين تحدث عن هذه الظاهرة لدى قبائل الاكامبو في كينيا ، اذ كتب يقول : « ان العدد المألوف للزوجات هو من زوجة واحدة الى ثلاث ، على اكثر تقدير . واذا اجرينا ابحاثاً احصائية تبين لنا ان نسبة الرجال الذين يحتفظون بأكثر من ثلاث زوجات منخفضة جداً . ومن المتوقع ان نجد وضعاً مماثلاً عند معظم شعوب البانتو . وهكذا فان الاعتقاد الشائع بأن كل رجل يملك عدداً كبيراً من الزوجات بعيد جداً عن الصواب »^{٤٢} .

وبما استلقت النظر ان هذا التصور الخاطئ لم يختلف كلياً ، فهو لا يزال عالقاً في اذهان بعض الكتاب . فهنتجفورد (Huntingford) ، مثلاً ، يكتب عن قبيلة البارابيج في تنجانيقا : « ان تعدد الزوجات ظاهرة شائعة . فالرجل العادي عند البارابندا لديه ما لا يقل عن زوجتين . وهناك حالات كثيرة يكون فيها لدى الزوج ثلاث او اربع زوجات . اما الرجل الذي بنعم بحظ وافر من الثروة فقد يبلغ عدد نسائه في بعض الحالات ثمان عشرة امرأة »^{٤٣} . ويلاحظ عادة ان عبارات كهذه ، تخلو من الاشارة الى وثائق

٤١ Minnie Martin, «Basutoland: Its Legends and Customs» (London, 1903), p. 41.

٤٢ Gerhard Lindblom, «The Akamba» (Upsala, 1920), p. 81

٤٣ G.W.B. Huntingford, «The Southern Nilo-Hamites» (Ethnographic Survey of Africa, East Central Africa, Part VIII (London: International African Institute, 1953), p. 98.

عددية أو احصائية تثبت صحة ما ورد فيها ، وفي معظم الحالات يتعذر علينا ان نقرر ما اذا كان المصطلح « الرجل العادي » يعني « الوسط الحسابي » أو « الوسطي » أو « النسق أو المتوسط » . وإذا جاز لنا ان نعرف « الرجل العادي » على أساس هذه المقاييس الاحصائية ، أمكننا إعادة صياغة الآراء الواردة أعلاه وإثباتها كما لو كانت تمثل التقدير التالي : « ان متوسط عدد الزوجات لكل رجل في المجتمعات التي تقتصر فيها ظاهرة تعدد الزوجات هو زوجتان أو أكثر » على ان تجري معادلة كلمة « متوسط » مع كل من المقاييس الاحصائية الثلاثة التي تستخدم لتقدير الاتجاه للمتوسط .

ثم ان مثل هذه التقديرات لا تحدد على وجه الدقة فئة الذكور التي يشملها البحث ، نظراً لان الكتابات الاثنوغرافية قلما تحدد فئات العبرة بالنسبة للمتزوجين من الذكور . حتى لو افترضنا ان كلمة « الرجل » تعني « الذكر الراشد » ، وان مصطلح « الذكر الراشد » يعني كل ذكر بلغ سن الخامسة عشرة من العمر أو تجاوزها ، بقيت هناك صعوبة أخرى وهي ان الكتاب من أمثال هنتنغفورد لا يوضحون ما اذا كانت كلمة « الرجال » تعني جميع الذكور الراشدين أو جميع المتزوجين من الذكور الراشدين . ولذا كان من الضروري عند التحقق من صحة هذه الفرضية ، ان ندرس كلتا هاتين الفئتين من الذكور بالنسبة لكل عينتنا مختارهما ، وان نحري دراستنا في ضوء كل من المقاييس الاحصائية الثلاثة المستخدمة في تقدير الاتجاه للمتوسط .

التقدير الذي أورده هنتنغفورد ينطوي على ست صيغ متميزة ، ولا بد من

دراسة كل من هذه الصيغ على حدة .

أما الوثائق الاحصائية المتوافرة عن تردد حالات تعدد الزوجات في إفريقيا

ومدى حدة هذه الظاهرة ، فتمتاز بالتباين الشديد^{٤٤} . ويتوجب علينا ان نؤكد هنا ان حجم العينات المختارة من المجموعات السكانية ، وبالتالي مدى موثوقيتها، يختلفان اختلافاً كبيراً من حالة لآخرى ، وان حجم العينة المختارة قد يكون مجهولاً او ان الكاتب ، على أقل تقدير ، يغفل ذكره .

هذا وان الاغلبية الكبرى للدراسات التي استند اليها هذا البحث تعرض لظاهرة تعدد الزوجات كما ظهرت في مجموعات السكان الاحياء إبان الفترة التي اجري فيها الباحثون دراساتهم الاستقصائية . ومن المستحيل اتباع الطريقة الديموغرافية في التعداد الاحصائي واعتماد ما تم اكتشافه في ٢١ تشرين الاول (اكتوبر) ١٩٤٨ ، مثلاً ، اساساً لتعيين اتجاه الوضع العام ، غير انه يمكن في معظم الحالات الدلالة على الوضع باعتماد السنة التي جرى فيها ملاحظة التوزيع .

ومن جهة اخرى نلاحظ ان بعض الدراسات تعرض للبيانات بشكل يظهر عدد النساء والرجال الذين « شملهم نظام تعدد الزوجات في اي وقت من الاوقات » . ومن الواضح ان الحسابات القائمة على بيانات كهذه تمثل تقديراً مبالغاً فيه بالنسبة لاي وقت معين . وليس لنا الا ان نستغني عن هذا النوع من البيانات نظراً لانه يعالج، في الاساس، ظاهرة اخرى الا وهي التاريخ الزواجي لمجموعة سكانية خلال فترة طويلة من الزمن . فالذي يعنينا هنا هو رسم صورة تمثل الوضع كما كان في نقطة زمنية معينة او ، على أقل تقدير ، في فترة زمنية قصيرة ظل خلالها ثابتاً نسبياً بحيث يتسنى للباحث الاحاطة بابعاده وتقدير

Dorjahn, «African Polygyny», pp. 33-147.

لا يتسع المجال هنا للإشارة الى التحليل التقديري لكل مجموعة من البيانات او الى خلاصات الجداول وقوائم المصادر الاصلية ، فهذه كلها مثبتة في المصدر المثبت هنا .

التغيرات القليلة التي طرأت نتيجة لحوادث الطلاق أو الزواج أو الوفاة . والفرق بين الحالتين مماثل للحد الفاصل الذي يرسمه الديموغرافيون النظاميون بين العرض الذي يقدمونه للتركيب الزواجي لفئة سكانية معينة في موعد محدد وبين التاريخ الزواجي لجيل من الرجال والنساء ، وهو التاريخ الذي يتوصلون اليه عن طريق التعرف الى عدد كل الزوجات التي وقعت في ذلك الجيل ونسبتها المئوية . ويكتسب هذا التمييز أهمية خاصة بالنسبة للاماكن التي يقترن فيها الرجال بنساء اضافيات في مرحلة متأخرة من العمر ، كما هي الحال في الكثير من المناطق الواقعة جنوب الصحراء الافريقية الكبرى .

وبناء على البيانات المعتمدة المتوافرة ، يمكن اجمال التقديرات المختلفة لتردد ظاهرة تعدد الزوجات في الجدول التالي :

الجدول رقم « ١ »

النسب المئوية للحالات التي يكون فيها عدد الزوجات
اثنتين أو أكثر في المناطق الواقعة جنوب
الصحراء الافريقية الكبرى *

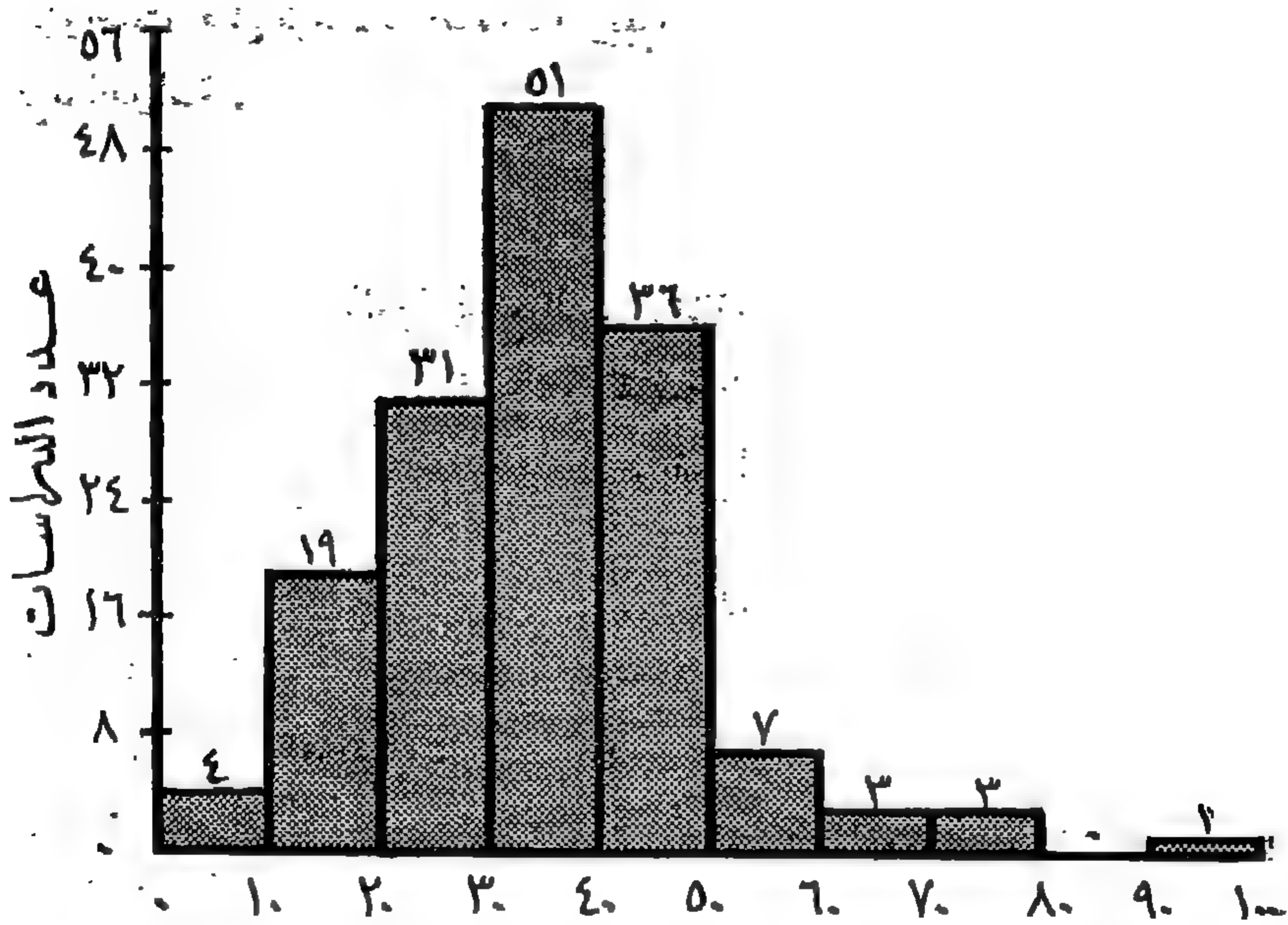
٣ في المائة (٢ من ٥٩ حالة)	متوسط عدد الزوجات للرجل الراشد
١٠ في المائة (١٣ من ١٣٦ حالة)	متوسط عدد الزوجات للرجل المتزوج
٦ في المائة (٥ من ٧٦ حالة)	العدد الوسطي للزوجات للرجل الراشد
١٣ في المائة (٢٠ من ١٥٥ حالة)	العدد الوسطي للزوجات للرجل المتزوج
٤ في المائة (٣ من ٧٦ حالة)	العدد المتوالي للزوجات للرجل الراشد
٦ في المائة (٩ من ١٥٥ حالة)	العدد المتوالي للزوجات للرجل المتزوج

Dorjahn, «African Polygyny», Table 96, p. 137.

*

القول ، بوجه عام ، ان البيانات المتوافرة لا تكفي لان تمكثنا من تفحص الجوانب الدينامية للمشكلة ، ولذا ستفترض في البحث التالي ان الوضع ظل ثابتاً نسبياً .

ولما كان تردد ظاهرة تعدد الزوجات وشدها يعتبران وجهين صئوين للسلوك الثقافي ، كان من الضروري ان نأخذ بعين الاعتبار تباين هذه الظاهرة من منطقة لاخرى . وقد استخدمنا لهذا الغرض التقسيمات الثقافية التي وضعها هرنسكوفت^٦ :



النسبة المئوية لجميع الرجال المتزوجين من أكثر من امرأة واحدة

(شكل ٤) مدرج تكراري للتردد يمثل البيانات المثبتة في الجدول

«٢» عن المناطق الواقعة جنوب الصحراء الافريقية الكبرى

Melville J. Herskovits, «Cultural Anthropology» (New York: Alfred A. Knopf, 1955), p. 402.

للقارة الافريقية . ولكن نظراً لقلة البيانات المتوافرة ، رأينا ان نحذف منطقتي القرن الشرقي والسودان الشرقي ، وان تقتصر على حساب الوسط الحسابي بالنسبة لمنطقة خويسان . ولا يعرض البحث التالي لذكر حجم العينات ، لاننا اذا أجرينا موازنات على أساس حجم العينة فانتا بذلك سنولي أهمية اكثر من اللازم لعمليات التعداد العامة القليلة التي عرضت لمشكلة تعدد الزوجات ، وسيكون ذلك على حساب الدراسات المركزة التي تعطي على الاغلب ، صورة أدق عن الوضع الفعلي على الرغم من انها تستند الى عينات اصغر كثيراً من المجموعات السكانية التي تشملها عمليات التعداد العامة . أما تواريخ جمع العينات المختلفة ، فقد أغفلنا ذكرها ايضاً مفترضين ان الدلائل توحي بان تردد تعدد الزوجات ظل ثابتاً بصورة تقريبية في معظم اجزاء افريقيا خلال الفترة قيد الدراسة .

الجدول رقم « ٢ »

النسب المئوية لجميع الرجال المتزوجين من أكثر من امرأة
واحدة في التقسيمات الثقافية للمنطقة الواقعة جنوب
الصحراء الافريقية الكبرى *

المنطقة	(العدد)	الوسط	الوسطي	النوال	المدى
خويسان	٤	٢٤,٥	٠٠٠٠	٠٠٠٠	٤ — ٤٠
منطقة المواشي في افريقيا الشرقية	٢٤	٢٤,٧	٢١,٦	١٥,٦	٥ — ٧٥
الكونغو	٣٨	٣٢,٦	٣٢,١	٣١,١	١٢ — ٤٨
ساحل غينيا	٤٦	٤٣,٠	٤١,٤	٣٨,٠	٢٤ — ٩١
السودان الغربي	٣١	٣٣,٨	٣٣,٠	٣١,٤	٢٠ — ٨٠
جنوب الصحراء الكبرى +	١٥٥	٣٥,٠	٣٤,١	٣٢,٢	٤ — ٩١

* Dorjahn, African Polygyny, Table 97, p. 140.

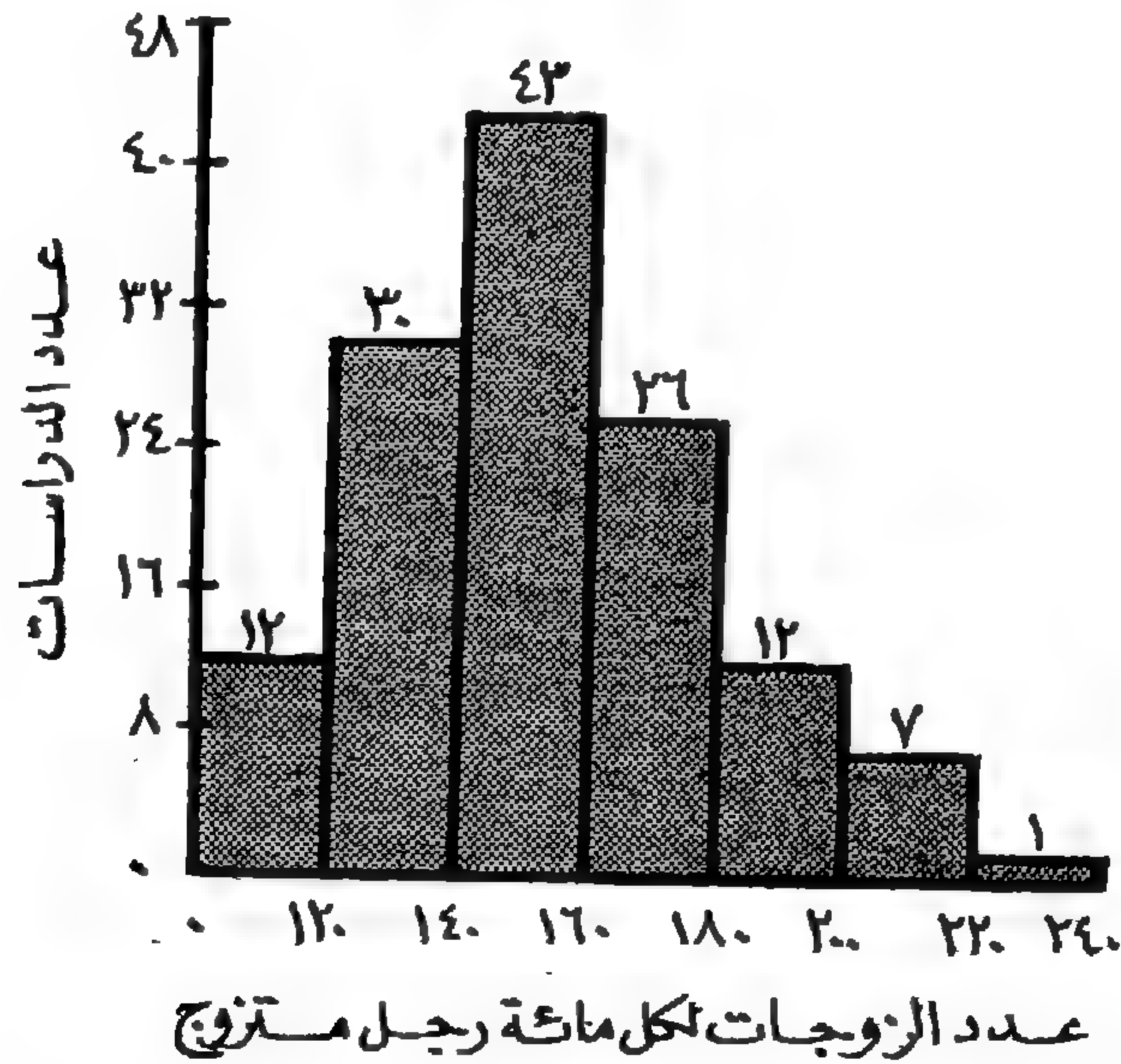
+ يتضمن هذا البند بعض الدراسات التي لم تدخل في حسابات المناطق الثقافية الفردية.

وتظهر البيانات المثبتة في الجدول رقم « ٢ » أيضاً ان التقدير الذي تشمله الدراسة لا ينطبق على جميع الرجال المتزوجين ، سواء أكان ذلك بالنسبة لافريقيا كلها أم بالنسبة لأي من مناطقها . وبما ان النسب المثوية في حالة جميع الذكور الراشدين أقل حتماً من النسب المذكورة أعلاه ، فقد رأينا ان لا ندخلها ضمن الحسابات . وتمثل النسبة المثوية لجميع الرجال المتزوجين من أكثر من امرأة واحدة ، تمثل قياس مقدار التردد لظاهرة تعدد الزوجات بالنسبة لجميع السكان الذكور ، بوصفها شيئاً متميزاً عن شدة هذه الظاهرة . ويتضح من البيانات المثبتة في الجدول رقم « ٢ » ان تردد الظاهرة أقل في افريقيا الجنوبية والشرقية منه في مناطق الكونغو والسودان الغربي ، وانه يبلغ الذروة في ساحل غينيا . وهكذا يمكن الاستنتاج بان ظاهرة تعدد الزوجات تبلغ اقصاها من حيث التردد في بعض مناطق « افريقيا الغربية والوسطى » . ومما يكتن من أمر ، فان البيانات المثبتة في الجدول رقم « ٢ » تمثل ، على افضل تقدير ، ارقاماً استقرابية ليست على مستوى عال من الدقة ، لان العينات لم يجر اختيارها بصورة عشوائية كما انها ليست متماثلة من حيث حجمها او تاريخ دراستها ، وهذا يضطرنا الى وضع افتراضات حول دقتها وحول دينامية الوضع . وتحول الصفة اللاعشوائية للعينات دون استخدام الاختبارات الاحصائية استخداماً فعالاً .

وتشير البيانات المثبتة في الجدول رقم « ٣ » ان تردد تعدد الزوجات ، حين يقاس بعدد الزوجات لكل مائة رجل متزوج ، اقل ايضاً في افريقيا الجنوبية والشرقية منه في مناطق الكونغو وساحل غينيا والسودان الغربي . وتمثل هذه المعدلات المتوسطة النهايات الصغرى ، نظراً لأنها تستند ، في حالات كثيرة ، الى عينات « مفتوحة النهايات » في مصادرها الاصلية . فحين تذكر البيانات ، مثلاً ، ان هناك خمسة رجال لكل منهم « ست زوجات او أكثر » ، او ان هناك عشرة رجال لكل منهم « اربع زوجات او أكثر » ، فمعنى ذلك ان هناك ما لا يقل عن ثلاثين زوجة في الحالة الاولى ، وما لا يقل عن اربعين في الحالة الثانية .

أما الأعداد الفعلية فهي مجهولة ، وربما كانت أكثر قليلاً من التقديرات المثبتة في الجدول . وهكذا يمكن القول ان المعدلات المذكورة في الجدول رقم « ٣ » تمثل تقديرات منخفضة بالنسبة للواقع ، ولكنها ليست منخفضة الى درجة تسمح لنا بافتراض صحة التقدير الأصلي .

وتستند البيانات في الجدول رقم « ٤ » ايضاً الى عدد من العينات « المفتوحة النهايات » ، ولذا يمكن القول انها تمثل تقديرات منخفضة . ويمثل عدد الزوجات لكل مائة رجل متزوج من أكثر من واحدة مقياساً مباشراً لشدة ظاهرة تعدد الزوجات . وتشير البيانات في الجدول رقم « ٤ » الى ان مدى شدة هذه الظاهرة اقل في افريقيا الجنوبية والغربية منه في مناطق الكونغو وساحل غينيا والسودان الغربي . ويبدو ان افريقيا الشرقية تخلو من العائلات الكبيرة جداً التي نجدها في سائر اجزاء القارة .



(شكل ٥) مدرج تكراري للتردد يمثل البيانات المثبتة في الجدول « ٣ »
عن المناطق الواقعة جنوب الصحراء الافريقية الكبرى

الجدول رقم «٣»

عدد الزوجات لكل مائة رجل متزوج في التقسيمات الثقافية
للمنطقة الواقعة جنوب الصحراء الافريقية الكبرى *

المنطقة	(العدد)	المتوسط	الوسطي	النوال	المدي
خويسان	٤	١٣٠,٠	٠٠٠٠	٠٠٠٠	١٠٤ - ١٥٤
منطقة المواشي في افريقيا الشرقية	١٩	١٢٤,٥	١٢٩,٠	١٣٨,٠	١٠٧ - ١٦٨
الكونغو	٢٩	١٥٩,٩	١٥٤,٠	١٤٢,٢	١٢٩ - ٢١١
ساحل غينيا	٣٧	١٥٣,٧	١٥٨,٠	١٦٦,٦	١٣١ - ٢٣٤
السودان الغربي	٣٢	١٥١,٨	١٥٠,٠	١٤٦,٤	١٢٧ - ١٩٠
جنوب الصحراء الكبرى +	١٣١	١٥٣,٧	١٥١,٥	١٤٧,١	١٠٧ - ٢٣٤

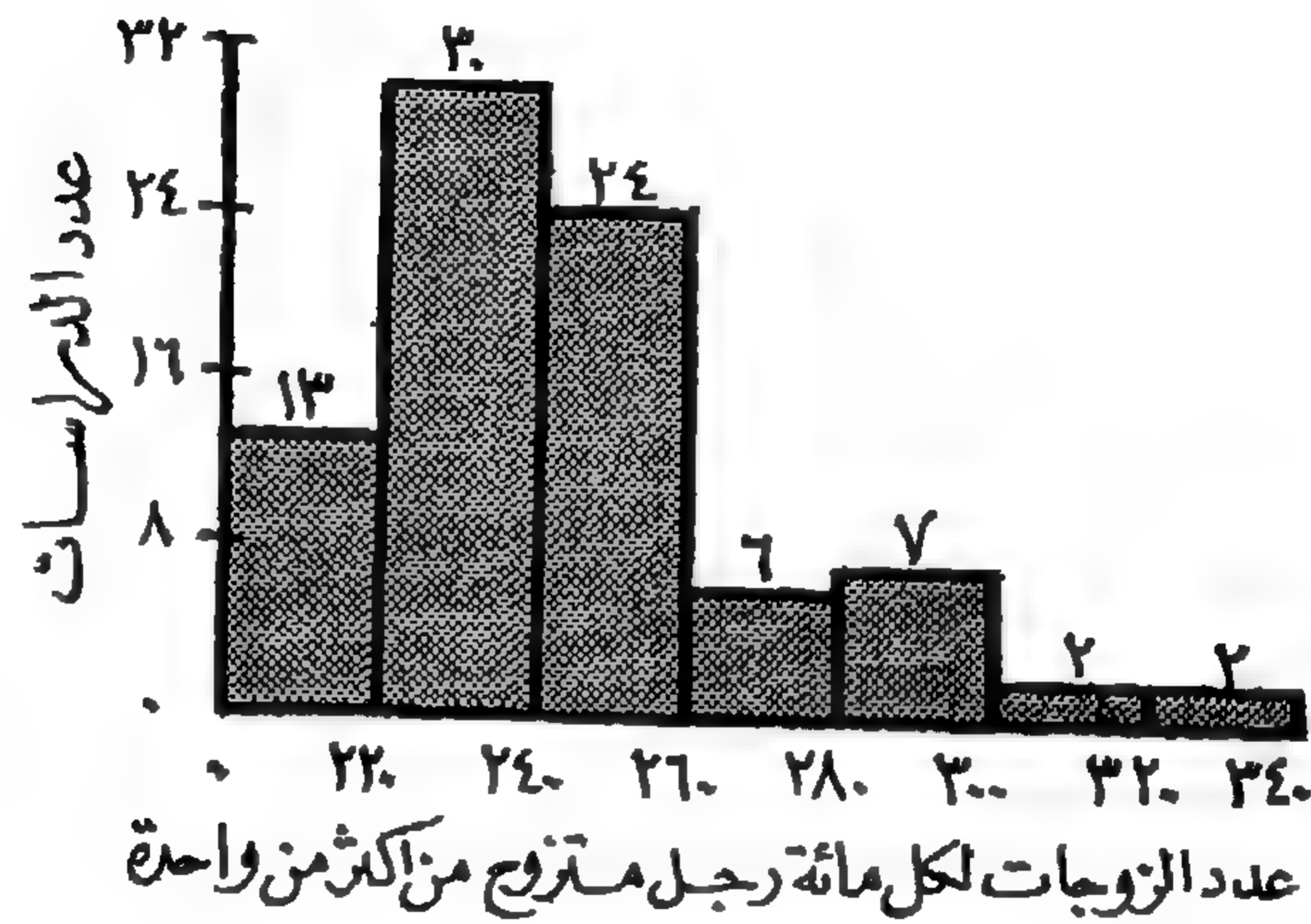
ويمكن استخلاص النتائج التالية من تحليل هذه البيانات الكمية : (١) اذا قسنا التردد على اساس النسبة المئوية لجميع الرجال المتزوجين من أكثر من واحدة، تبين لنا ان متوسطه يتباين من منطقة لاخرى ، اي من مستوى منخفض يبلغ ٢٥ في المائة في خويسان ومنطقة المواشي في افريقيا الشرقية الى مستوى عال يبلغ ٤٣٪ في منطقة ساحل غينيا ، في حين يبلغ حوالي ٣٥ في المائة في المناطق الواقعة جنوب الصحراء الافريقية الكبرى . (٢) واذا قسنا التردد على اساس عدد الزوجات لكل مائة رجل متزوج ، تبين لنا ان متوسط تعدد الزوجات يتراوح من مستوى منخفض يبلغ حوالي ١٢٤ في منطقة المواشي في افريقيا الشرقية الى مستوى عال يبلغ ١٦٠ في منطقة الكونغو ، اما المتوسط بالنسبة

Dorjahn, «African Polygyny», Table 98, p. 141.

*

+ يتضمن هذا البند بعض الدراسات التي لم تدخل في حسابات المناطق الثقافية الفردية .

للمنطقة الواقعة جنوب الصحراء الكبرى فيبلغ حوالي ١٥٤ . (٣) ان عدد الزوجات لكل ١٠٠ رجل متزوج من اكثر من واحدة - وهو قياس شدة تعدد



(شكل ٦) مدرج تكراري للتردد يمثل البيانات الواردة في الجدول رقم « ٤ »
عن المناطق الواقعة جنوب الصحراء الافريقية الكبرى

الزوجات - يتباين من مستوى منخفض يبلغ حوالي ١٢٥ في منطقة خويسان الى مستوى عال يبلغ حوالي ٢٥٧ في منطقة ساحل غينيا ، اما المتوسط بالنسبة لافريقيا جنوب الصحراء الكبرى فيبلغ حوالي ٢٤٦ . (٤) ان متوسط التردد ومتوسط الشدة لظاهرة تعدد الزوجات أعلى في مناطق الكونغو وساحل غينيا والسودان الغربي أعلى منها في افريقيا الجنوبية والغربية . (٥) تشير البيانات ، بوجه عام ، ان ٣٥ في المائة من مجموع الذكور الافريقيين البالغين المتزوجين

الجدول رقم « ٤ »

عدد الزوجات لكل مائة رجل متزوج من أكثر من واحدة
في المناطق الواقعة جنوب الصحراء الأفريقية الكبرى*

المنطقة	(العدد)	المتوسط	الوسطي	المتوال	المدى
خويسان	٤	٢١٤,٠	٠٠٠٠	٠٠٠٠	٢٠١ - ٢٣٢
منطقة الموائى في افريقيا الشرقية	٢٠	٢٣٢,٥	٢٢٥,٠	٢١٠,٠	٢٠٧ - ٣٠٧
الكونغو	١٥	٢٥١,٢	٢٤٠,٠	٢١٧,٦	٢٢٤ - ٣٢٢
ساحل غينيا	٢٤	٢٥٧,٠	٢٥٠,٠	٢٣٦,٠	٢١٧ - ٣٢٥
السودان الغربي	٢١	٢٤٤,٥	٢٤٣,٣	٢٤٠,٩	٢١١ - ٢٩٣
افريقيا جنوب الصحراء الكبرى	٨٤	٢٤٦,٥	٢٤٥,٣	٢٤٢,٩	٢٠١ - ٣٢٥

متعدد الزوجات ، وان هذه النسبة ، اي ٣٥ في المائة ، تعني معدلاً يبلغ حوالي ٢٤٥ زوجة لكل ١٠٠ رجل متعدد الزوجات (أو في كل ١٠٠ عائلة متعددة فيها الزوجات) . أما عدد الزوجات لمائة رجل من المتزوجين من واحدة ومن متعددي الزوجات فيبلغ حوالي ١٥٠ امرأة .

وهكذا يتضح من البيانات الكمية ان متوسط عدد الزوجات للرجل المتزوج هو ١,٥ وان نسبة النساء المتزوجات للرجال المتزوجين تبلغ ٣ إلى ٢ ، وينطبق هذا القول على الاجزاء الواقعة جنوب الصحراء الأفريقية الكبرى باعتبارها منطقة واحدة . ولا بد من اعادة تقويم هذا التقدير في المستقبل حالما تظهر اتجاهات محددة نحو ازدياد او تناقص التردد في ظاهرة تعدد الزوجات في المناطق الفرعية المختلفة .

Dorjahn, «African Polygyny», Table 100, p. 145.

*r

مصدر الفائض من الزوجات

ان عدد النساء المتزوجات يفوق عدد الرجال المتزوجين في أي وقت يطبق فيه نظام تعدد الزوجات . وفي الحالات التي تنتشر فيها هذه العادة على نطاق واسع ، فان مشكلة مصدر الفائض من النساء مرعان ما تطرح على بساط البحث . ويقدم الكثيرون من الكتاب تفسيراً يبدو واضحاً للقارئ ، وهو ان الاناث يتمتعن بتفوق بيولوجي على الذكور ، أي ان نسبتهم أعلى من نسبة الذكور عند الولادة او ، على أقل تقدير ، في مرحلة الرشد . ويلخص سونابند (Sonnabend) الوضع بقوله :

« يحذر بنا ان نعلق شيئاً من الاهمية على توزيع الجنسين ومدى تعدد الزوجات . ويسود الاعتقاد بان زيادة نسبة المواليد من الاناث على نسبة المواليد من الذكور شرط ضروري لقيام نظام تعدد الزوجات . وتستند هذه الفكرة الى الحقيقة التالية وهي ان في بعض المجتمعات ، التي تنتشر فيها ظاهرة تعدد الزوجات ، هناك عدد من الرجال لكل منهم زوجتان او اكثر ، في حين ان عدد الرجال الذين يظلون بلا زواج قليل جداً »^{٤٧} .

ونقتبس العبارة التالية من مقال مونتييه (Monteil) عن قبيلة الخاسونكي ، فهي تلقي ضوءاً على وجهة النظر التي أشار اليها سونابند أعلاه : « في المجتمع الذي لا عزوبة فيه عند الذكور ... كما هي الحال عند مجتمع الخاسونكي ... لا يمكن لنظام تعدد الزوجات ان يقوم او يظل قائماً الا اذا كان عدد النساء يفوق عدد الرجال »^{٤٨} . ولذا ينبغي لنا ان نبحث في الفرضية التي تقول : « ان تعدد

^{٤٧} Enrico H. Sonnabend, «Demographic Samples in the Study of Backward and Primitive Populations,» South African Journal of Economics, II (1934), 319.

C. Monteil, « Les Khassonké » (Paris, 1915); p. 195.

^{٤٨}

الزوجات ممكن لان عدد النساء يفوق عدد الرجال في الاقطار الافريقية المختلفة»^{٤٩}. ولا شك في ان دراسة العوامل التناسلية التي تؤثر في اتجاهات نسبة كل من الجنسين أمر مرغوب فيه . غير انه لا يمكننا ، في الوقت نفسه ، اغفال أثر عوامل البيئة ، سواء أكانت طبيعية أم ثقافية . فمعدلات الخصوبة والوفيات تلعب دوراً مهماً ، وهي تتباين تبايناً كبيراً تبعاً لاختلاف الأوضاع المحلية . أضف الى ذلك ان الهجرة الناجمة عن عمليات تجنيد العمال قد تسبب انحرافاً في اتجاه نسبة احد الجنسين في بعض المجموعات السكانية المحلية ، ومن الامثلة على هذه الظاهرة زيادة عدد الاناث على عدد الذكور في المناطق المصدرة للعمال ، وزيادة عدد الذكور على عدد الاناث في المناطق المدائية في افريقيا الوسطى والجنوبية . غير ان هذه العوامل الطارئة ينفي بعضها بعضاً بالنسبة للمجموعات السكانية المستوطنة في الاجزاء الواقعة جنوب الصحراء الكبرى في حالة اعتبارها منطقة واحدة ، وعلى هذا يمكننا ان نصرف النظر عن الهجرة الناجمة عن تفضيل جنس على آخر لاغراض العمل وعدم اعتبارها عاملاً يوفر الفائض من النساء الذي يحتاجه النظام القائم على تعدد الزوجات . ويصدق القول نفسه على الحالات التي يتم فيها الحصول على نساء عن طريق الخطف او الاسترقاق او الشراء ، وهي وسائل استخدمت كلها في اجزاء مختلفة من افريقيا . فالزيادة في عدد النساء التي تكتسبها فئة ما بهذه الطرق يقابلها نقص مماثل في عدد النساء في فئة أخرى .

ويتضمن الجدول رقم « ٥ » بيانات يستند معظمها ، في حسابها ، الى احصاءات رسمية . وتشير هذه البيانات الى التفوق العددي للاناث في معظم الاقطار الافريقية وبالتالي في المناطق الواقعة جنوب الصحراء الكبرى باعتبارها كلاً واحداً . ويجب ان نؤكد هنا ان أية اطالة في المدى المتوقع للعمر عن طريق

Dorjahn, «African Polygyny», pp. 148-264.

تخفيض معدلات الوفيات ستؤدي الى زيادة التفوق العددي للاناث . أما المعلومات المتوافرة لدينا عن نسبة كل من الجنسين عند الولادة ، فتحملنا على الاستنتاج بان الذكور الذين يولدون احياء اكثر من نظيراتهم من الاناث ، غير ان الفرق بين الجنسين في هذه الحالة قد يكون أقل مما تشير اليه البيانات الاوروبية الامريكية المفصلة . ومهما يكن من أمر ، فانتنا بحاجة الى المزيد من البيانات المستمدة من افريقيا قبل ان نتمكن من اثبات وجود مثل هذا الفرق بصورة قاطعة لا تقبل الشك . ومهما يكن من أمر ، فان الدلائل تشير الى ان هذا الفرق ، ان وجد ،

الجدول رقم « ٥ »

نسبة الجنسين ، ممثلة في عدد الاناث لكل مائة من الذكور

لسنوات مختلفة ، في المجموعات السكانية لاقطار

افريقيا مصنفة بحسب مناطقها *

اتحاد افريقيا الجنوبية ، افريقيا الجنوبية الغربية ،

والاقطار الخاضعة للانتداب

القطر	١٨٩١	١٩٠٤	١٩١١	١٩٢١	١٩٣٦	١٩٤٦
اتحاد افريقيا الجنوبية	٠٠٠٠	١٠١,٠	٩٨,٧	٩٧,٢	٩٨,٠	٩٥,٩
افريقيا الجنوبية الغربية	٠٠٠٠	٠٠٠٠	٠٠٠٠	٠٠٠٠	١٠٥,٤	١٠٤,٩
باسوتولاند	١٠٧,٦	١١٣,٠	١٢٠,١	١٢٣,١	١٣٤,٣	١٢٧,٨
بشواتالاند	٠٠٠٠	١٠٣,٤	١٠٠,٦	٩٢,٩	١٠١,٢	١٠٠,٩
سوازيلاند	٠٠٠٠	١٣٠	١٠٩	١٠٨	١٠٧	١٠٧

Dorjahn, «African Polygyny», Table 196, p. 226.

*

افريقيا الوسطى والشرقية البريطانية

القطر	١٩١١	١٩٢١	١٩٢٦	١٩٣١	١٩٤٥	١٩٤٨
روديسيا الجنوبية	٠٠٠٠	٠٠٠٠	٠٠٠٠	٠٠٠٠	٠٠٠٠	١٠١
روديسيا الشمالية	٠٠٠٠	١١٨,٨	٠٠٠٠	١٢٣,١	٠٠٠٠	٠٠٠٠
نياسالاند	٠٠٠٠	١١٥,٠	١١٤,٨	١١٢,٧	١٠٣,٣	٠٠٠٠
تنجانيقا	٠٠٠٠	١٠٣,٩	٠٠٠٠	١٠٦,٨	٠٠٠٠	١٠٦,٤
كينيا	٠٠٠٠	٠٠٠٠	٠٠٠٠	١٠٥	٠٠٠٠	١٠٢,٦
يوغندا	١٢١,٢	١١٦,٨	٠٠٠٠	١٠٨,١	٠٠٠٠	١٠٠,٠

افريقيا البلجيكية والبرتغالية

القطر	السنة	النسبة
الكونغو البلجيكي	١٩١٧	١٠٠,٢
	١٩٢٩	١٠٣,٦
كونغو كاساي	١٩٢٩	١٠٨,٠
المنطقة الاستوائية	٠٠٠٠	١٠٨,٤
الكونغو الشرقي	٠٠٠٠	٩٥,٨
كاتنغا	٠٠٠٠	١٠٩,٨
باسكونغو	١٩٣٣	١٠٧
رواندا - اورندي	١٩٥١	١١٤,٤
انغولا	١٩٤٠	١١١,٥
موزمبيق	١٩٤٠	١١٠,٨
غينيا البرتغالية	١٩٥٠	١٠٣

افريقيا الفرنسية

النسبة	السنة	القطر
١٠٤	١٩٤٨	افريقيا الاستوائية الفرنسية
١٠٥,٢	١٩٢٦	الكاميرون الفرنسي
١١٥	١٩٣٣	
٩٩,٧	١٩٣٣	التوغو الفرنسي
١٠١,٣	١٩٣٤	

افريقيا الغربية البريطانية

القطر	١٨٩١	١٩٠١	١٩١١	١٩٢١	١٩٣١	١٩٤٨
نيجيرية	٠٠٠٠	٠٠٠٠	١١٧	١٠٦	١١٠	٠٠٠٠
ساحل الذهب	١١٨	١٢٥	٩٩	٩٧	٩٦	٩٨
سيراليون	٠٠٠٠	٠٠٠٠	١٣٦	١٤١	١٠٨	٠٠٠٠
غامبيا	٠٠٠٠	٠٠٠٠	٠٠٠٠	٠٠٠٠	٩٠	٠٠٠٠

ملاحظة : لما كانت المصادر الأولية غير متوافرة في كثير من الحالات فقد حسبت النسبة استناداً الى البيانات التي أوردتها كوزنسكي في كتابه «عرض ديموغرافي» المجلد ١ - ٢ والى بيانات مثبتة في عدد من المصادر الاخرى .

لا بد ان يكون بسيطاً . ويستمر تفوق الذكور العددي على الاناث طيلة مرحلة الطفولة ، هذا اذا جاز لنا ان نبني احكامنا على ما يمكن ان نستخلصه من الدراسات المتفرقة عن التركيب العمري والجنسي للسكان . اما في مرحلة الرشد فانتنا نلاحظ تحولاً لصالح النساء ، والسبب المباشر لهذا التحول هو تباين معدل الوفيات بين الجنسين . ويتعذر علينا ان نحدد السن التي فيها تنقلب النسبة لصالح النساء فيصبحن اكثر عدداً من الذكور ، وما ذلك الا لاننا نقتصر الى معلومات كافية عن معدل الوفيات لكل من الجنسين ولكل فئة من فئات العمر المختلفة . وأغلب الظن ان السن التي يبدأ فيها النساء بالتفوق عددياً على الذكور تتباين تبايناً كبيراً من مرحلة لأخرى في افريقيا ، وذلك بسبب اختلاف مدى تعرض السكان للأمراض او سوء التغذية والسكن والصحة الوقائية ، او لأخطار العمل الذي يمارسونه . أما عادة قتل الذكور من الاطفال ، فلا تمارس على نطاق واسع في أية مجموعة سكانية في افريقيا . ولذا يمكن اسقاطها من حساب العوامل التي تسبب وجود فائض من النساء .

نأتي الآن الى بحث الوفيات الناجمة عن أعمال العنف التي قد يتعرض لها الذكور اكثر من الاناث كالحروب والغارات والمنازعات القبلية والعائلية . وقد انخفض أثر هذا العامل الى أدنى حد ممكن خلال العقود القليلة الاخيرة التي عرفت تأسيس الادارة الاوروبية . واذا استثنينا حالات قليلة ، فان هناك من الاسباب ما يحملنا على الشك في ما اذا كانت أعمال العنف قد أودت بحياة الكثيرين من السكان الذكور . فالانماط الافريقية السائدة في الماضي كانت تشدد على أهمية الاستيلاء على الاسرى ، وتؤثر هذا الاجراء على محاولة القضاء على المحاربين الاعداء^{٥٠} . وهذا يحملنا على الافتراض بان ارتفاع نسبة الوفيات لدى الذكور

٥٠ Harry H. Turney-High, «Primitive War» (New York: Columbia University Press, 1949), p. 30.

في جميع مراحل العمر - باستثناء مرحلة الطفولة - يعود الى ضعف نسبي في تركيبهم الفسيولوجي والبيولوجي والى وجود استعداد أكبر لديهم للتأثر بالأمراض . أضف الى كل ذلك ان الذكور يتعرضون لاططار الوفاة اكثر من النساء بسبب امتيانهن لأعمال اقتصادية معينة تكون في الغالب من اختصاصهم ، كالعمل في المصانع او المزارع او المناجم . وهناك أعمال يختص بها الذكور قد لا تكون دائماً محفوفة بالمخاطر ، كالصيد والبناء والتجديف وقطع الاطراف العليا للاشجار ، الا انها ، على أي حال ، كثيراً ما تكون أشد خطراً من اعداد الطعام او عزق البساتين او حمل المنتوجات الزراعية . والجدير بالذكر هنا ايضاً ان تجنيد الذكور للعمل معاً قد يعرضهم لمواجهة مزيج من العوامل غير المواتية كالمرض وسوء التغذية والسكن المؤقت والظروف المعيشية غير الصحية وانماط من العمل وكسب العيش لم تكن مألوفة لديهم في مجتمعاتهم الاصلية .

واذا القينا نظرة عابرة على البيانات في الجدول رقم (٥) عن نسبة كل من الجنسين ، وقابلناها مع البيانات في الجدول رقم (٣) المتضمنة عدد الزوجات لكل مائة من الرجال المتزوجين ، تبين لنا ان الفائض « الطبيعي » من الاناث لا يكفي ابدأ لتفسير تردد تعدد الزوجات بالمعدل الذي نجده في اجزاء مختلفة من افريقيا . لا يسعنا ، والحالة هذه ، الا ان نقبذ الفرضية القائلة بان تعدد الزوجات ممكن لان عدد النساء يفوق عدد الرجال في اقطار افريقية مختلفة . غير اننا نقر ، استناداً الى البيانات المتوافرة ، الى ان قسماً من الفائض المطلوب من النساء يتوفر عن طريق العوامل البيولوجية التي اشرنا اليها اعلاه .

لنفترض ان هناك مجموعة سكانية يتساوى فيها - نسبياً - عددا الذكور والاناث من سن الزواج . من الواضح ، في مثل هذه الحالة ، ان مقابل كل ذكر عزب هناك امرأة فائضة يمكن ان يقترن بها رجل يرغب في الزواج من اكثر من واحدة . ومن وجهة اخرى ، فان كل انثى عزباء تنقص الفائض من النساء

بمقدار واحدة . ومن ثم يمكن تحديد مقدار الفائض الاجمالي الناتج من تفاوت معدل العزوبة بين الجنسين . ولدينا من الاسباب ما يبرر لنا التحدث عن وجود فائض من النساء . ومن الممكن ، من الناحية النظرية ، وجود نقص في عدد النساء بالنسبة لعدد الذكور . غير ان البيانات الافريقية تشير الى ان عدد ونسبة الذكور العزب يفوق عدد ونسبة الاناث الموازب^{٥١} . الا ان هذا العامل وحده لا يكفي لتفسير وجود فوائض النساء اللازمة لتغذية نظام تعدد الزوجات على النطاق الذي تشير اليه البيانات (الجدول رقم « ٣ ») ، اذ ليس من الثابت قطعاً ، كما يفترض البعض من غير الاختصاصيين ، ان الكثيرين من الرجال يظلون بلا زواج طيلة حياتهم ، وبذلك يفسحون المجال لنفر قليل من الرجال لان يتزوجوا اكثر من واحدة .

ان حجم الفائض من الاناث في مجموعة سكانية معينة لا يقاس بنسبة الجنسين من الراشدين مقدرة على اساس العمر كقولنا مثلاً ، « الراشدون من فئة عمر ١٥ الى ٥٠ » ، وانما باستخدام « نسبة الجنسين » للذين يكونون في سن الزواج كما تحددها الثقافات المعنية كقولنا ، مثلاً : « الاناث من فئة عمر ١٥ الى ٥٠ » ، والذكور من فئة عمر ٢٤ الى ٥٠ . وقد لاحظ كتاب كثيرون الفوارق في متوسط العمر للذكور والاناث عند اول زواج يرتبطون به ، ولكن ما أقل الذين ادركوا ان هذه الظاهرة تسبب فائضاً من النساء اللواتي يكن في سن الزواج^{٥٢} . وفي جميع انحاء افريقيا ، كما في اوروبا وامريكا ، تتزوج النساء في

٥١ Dorjahn, «African Polygyny», Table 202, pp. 288-90; Table 203, pp. 292-93.

٥٢ فيما يلي أسماء بعض الذين ادركوا أثر تفاوت متوسط العمر عند أول زواج :

George H.L. Pitt-Rivers, «The Clash of Culture and the Contact of Races» (London: G. Routledge, 1927), pp.116f ; Sonnabend, «Demographic Samples»; G. Gordon Brown and A. Bruce Hutt, «Anthropology in Action» (London: Oxford University Press, 1935); William R. Bascom, unpublished lectures, 1939.

سنن ابكر من السن الذي يتزوج فيها الرجال ، وذلك لاسباب مختلفة لا مجال لذكرها الآن . اما اثر ذلك فهو انه يستبعد الرجال ، من فئة العمر الاصغر (من ١٩ - ٢٤) ، من مجموعة الافراد القابلين للزواج ، في حين يدخل النساء من فئة العمر نفسها في هذه المجموعة ، هذا اذا افترضنا ان متوسط العمر عند الزواج الاول هو ١٩ سنة للنساء و ٢٤ سنة للرجال . هذا العامل يستطيع ان يؤدي الى فائض من النساء اللواتي يكن في سن الزواج . ويصدق هذا القول حتى على الحالات التي يتمتع فيها الذكور الراشدون بتفوق عددي على الاناث الراشدات .

وهكذا نرى ان العوامل التي تساعد على نشوء نظام تعدد الزوجات واستمراره هي : عوامل ثقافية^{٥٣} تتصل بظاهرة العزوبة وتسبب تفاوتاً في متوسط العمر عند الزواج الاول لكل من الجنسين . ويرتّب على ذلك استبعاد بعض الاشخاص ، في حالة كل من الجنسين ، من مجموعة الافراد الذين يعتبرون قابلين للزواج . يضاف الى هذه العوامل التفاوت في معدل الوفيات عند الجنسين على النحو الذي وصفناه أعلاه . ولما كان استبعاد او ادخال اشخاص في مجموعة الافراد القابلين للزواج أمراً اعتبارياً يعود تقريره الى المجتمعات نفسها ، كان من الطبيعي ان يختلف هذا العامل من فئة سكانية لاخرى تبعاً لاختلاف انماطها الثقافية .

تعدد الزوجات والخصوبة

يعتبر تعدد الزوجات ، في نظر معظم الفئات السكانية الافريقية ، وسيلة لتزويد الزوج او العائلة بعدد اكبر من الاطفال . ولهذا النظرة ما يؤيدها في

Dorjahn, «African Polygyny», pp. 269-309.

«البيانات الكمية المتوافرة لدينا حول هذا الموضوع . غير ان ما يعيننا في نهاية الامر هو بحث الفرضية القائلة بأن تعدد الزوجات يسبب انخفاضاً في معدل التوالد ، ونعني بذلك انه يؤثر في معدل الخصوبة عند الزوجة الواحدة . وبناء على هذا المفهوم ترتبط مشكلة تعدد الزوجات ارتباطاً مباشراً بالوضع العام للتناسل في اية امة او جماعة سكانية او اي قطر . وهناك كتاب لاحظوا العلاقة بين تعدد الزوجات وبين الخصوبة : ويجمع معظم هؤلاء ، رسميين كانوا او غير رسميين ، على ان تعدد الزوجات يؤدي الى انخفاض العدد الاجمالي للمواليد »^{٥٤} . ويستشهد بويلار بالكاتب لدنت (Ledent) الذي كرّس اكثر من ١٠ سنوات لدراسة المشكلات الديموغرافية لشعوب نكوندو - مونغو في الكونغو البلجيكي ، ويذكر لدنت ان النساء المتزوجات على أساس زوجة واحدة لكل رجل يكنّ دائماً اكثر خصوبة من النساء المتزوجات على اساس نظام تعدد الزوجات »^{٥٥} . ونلمس لدى جيسان (Gessain) العالم الديموغرافي الفرنسي ، اقتناعاً قوياً بمائل بالاثّر الذي يحدثه نظام تعدد الزوجات في المعدل العام للتناسل »^{٥٦} . ومن جهة اخرى يعتقد الاخوان كلوك ان تعدد الزوجات ليس له اثر على الخصوبة ، ويذكر ان هذا القول ينطبق ، على أقل تقدير على الحالات التي تمارس فيها هذه العادة على نطاق ضيق ، اي حين يكون للرجل الواحد زوجتان او ثلاث زوجات :

« أجري تعداد على عينة من الاطفال انجبتهن حوالي ٥٠٠ امرأة منهن ٢٣٧

Dorjahn, «African Polygyny», pp. 310-70 ٥٤

Boelaert, «La Situation Démographique», p. 44. ٥٥

لم يشر الكاتب هنا الى أي كتاب أو مقال معين من تأليف « Ledent » .

Robert Gessain, «Anthropologie et Démographie», Population, III (July, 1948), 493. ٥٦

كان زواجهن دائماً قائماً على اساس زوجة واحدة للرجل الواحد ، و ٢٣٥ كان زواجهن قائماً على اساس تعدد الزوجات . وقد اختيرت النساء من منطقة واحدة ومن فئة العمر ذاتها . وتبين من التعداد ان معدل الخصوبة كان ٢٣٠٠ لكل ١٠٠٠ بالنسبة للمجموعة الاولى و ٢٤٣٠ بالنسبة للمجموعة الثانية ، اي ان الفرق كان لصالح المتزوجات على اساس تعدد الزوجات . غير ان هذا الفرق اصغر من ان يؤخذ بعين الاعتبار من وجهة النظر الاحصائية . نستنتج من ذلك ان تعدد الزوجات لا اثر له على معدل الولادات ، ^{٥٧} .

وهناك تفاوت كبير بين النسب التي نجدها في الدراسات الديموغرافية الافريقية . ويعود ذلك ، في المقام الاول ، الى الصعوبات المتصلة بمحاولات التحقق من الأعمار في المجموعات السكانية الافريقية . فحالات الحمل ، وجميع الولادات أو جميع المواليد الاحياء ، واعداد الاطفال الاحياء خلال فترة اجراء الاستقصاء ، قد تسبب الى جميع الزوجات او الى جميع الزوجات المخصبات ، او حتى الى جميع الأزواج . وفي بعض الحالات كانت تبذل محاولات لتحديد الفئات على اساس « الاطفال الذين لم يبلغوا سن النضج » و « الاحداث » و « النساء من سن ٣٥ فما فوق » وربما ايضاً « النساء المتقدمات في العمر » . وهذه كلها محاولات للتوصل الى تقدير تقريبي لنسبة الخصوبة الحقيقية (نسبة عدد الاطفال من فئة عمر ٠ - ٥ سنوات الى عدد النساء من فئة عمر ١٥ - ٤٤ سنة) . ومن الواضح ان الفروق الكامنة بين المقاييس المختلفة تجعل المقابلة بين مجموعات سكانية مختلفة امراً محفوفاً بالشكوك ، غير ان كلا منها يصلح للمقابلة ، في مجموعة سكانية معينة ، بين الفئة التي تعتمد نظام الزواج من واحدة والفئة التي تعتمد نظام تعدد الزوجات .

Culwick and Culwick, «Study of Population», p. 379.

وقد تبين من التحليل الذي أجري على ٢٣ دراسة^{٥٨} ، ان خمساً منها فقط تشير الى ان نسبة الخصوبة عند النساء المتزوجات على اساس تعدد الزوجات تعادل او تفوق نظيرتها عند النساء المتزوجات على اساس الزواج من واحدة . وهكذا نرى ان البيانات المنشورة تدعم صحة الفرضية القائلة بأن تعدد الزوجات يؤدي الى انخفاض نسبة الخصوبة . ومهما يكن من أمر ، فانه يتعذر اصدار احكام جازمة نهائية على اساس ما توافر لدينا من البيانات الجزئية المتفرقة ، نظراً لان التعبير عن المشكلة بهذه الصيغة يحجب عدداً من العوامل المتغيرة المهمة . فمن المحتمل ، مثلاً ، ان تكون الخصوبة التفاضلية ، التي تشير اليها البيانات ، ناشئة عن فوارق في تردد حالات الطلاق ، او العقم ، او الاختلاف العمري بين الزوجين ، او الامتناع عن الجماع وليس الفرق في معدل الجماع (للزوجة الواحدة في السنة الواحدة) الذي ينتج منطقياً من نظام التناوب الدوري المطبق على الزوجات في العائلات التي تقوم على اساس تعدد الزوجات .

واذا قسنا معدل الخصوبة للمرأة الواحدة على مدى فترة معينة من السنين ، تبين لنا انه يتناقص تبعاً لازدياد عدم الاستقرار في العائلة . فاذا كانت ظاهرة الطلاق في الفئة السكانية التي تعتمد نظام تعدد الزوجات اقوى منها في الفئة التي تعتمد نظام الزوجة الواحدة للرجل الواحد ، فان ذلك يسبب تفاوتاً في معدل الخصوبة لصالح الفئة التي تعتمد نظام الزوجة للرجل الواحد ، وتؤثر بالتالي في معدل الخصوبة في المجموعة السكانية بأكملها . ول سوء الحظ نفتقر الى بيانات كمية وافية عن هذا الموضوع ، وان كان بويلار^{٥٩} وغيره من الكتاب يذكرون ان الوحدات القائمة على تعدد الزوجات اقل استقراراً من الوحدات القائمة على نظام الزوجة الواحدة للرجل الواحد .

Dorjahn, «African Polygyny», Table 229, p. 368.

٥٨

Boelaert, «La Situation Démographique», p. 41.

٥٩

وثمة عامل آخر قد يسبب التفاوت في معدل الخصوبة ، وهو احتمال التباين في نسبة العقم بين المتزوجات على أساس تعدد الزوجات وبين المتزوجات على أساس الزوجة الواحدة للرجل الواحد . وتشير البيانات الاثنوغرافية الى ان هناك ، على اقل تقدير ، عاملين يؤثران في الكثير من الجماعات الافريقية : اولهما الميل الى الاقتران بزوجة ثانية اذا تبين ان الاولى عاقر ، والثاني ميل افراد من العائلات القائمة على اساس تعدد الزوجات الى الاتصال الجنسي مع اشخاص من خارج النطاق الزوجي - وبالتالي ازدياد احتمال التعرض للأمراض الزهرية التي سرعان ما تنتشر في العائلة مسببة عقماً جزئياً^{٦٠} ، على اقل تقدير . ويبدو من الدراسات الاحصائية المتفرقة^{٦١} التي اجريت حول هذا الموضوع ان نسبة العقم عند النساء المتزوجات على اساس تعدد الزوجات اعلى منها عند نظيراتهن المتزوجات على اساس الزوجة الواحدة للرجل الواحد . وهناك تقارير لعدد من الاطباء تؤيد النتيجة التي انتهت اليها هذه الدراسات الاحصائية^{٦٢} . غير انه ، كما في حالة الطلاق ، يتعذر تأكيد صحة هذه الفرضية بصورة قاطعة نهائية نظراً لانه ليس لدينا ما يشير الى ان الفئتين متماثلتان من حيث التركيب العمري ومدة

٦٠- هناك اتجاه مقابل نجده في الوحدات القائمة على اساس الزوجة الواحدة للرجل الواحد ، يرتصل هذا الاتجاه بالتقاليد التي تنهى عن الجماع في بعض الفترات . فالذكور في بعض هذه الوحدات يسمون الى تلبية شهواتهم الجنسية عن طريق الاتصال بالمومسات خلال الفترة التي تمقّب الولادة والتي يحظر فيها إقامة علاقات جنسية مع الزوجة . وبذلك يزداد احتمال الاصابة بالأمراض الزهرية مما يؤدي الى انخفاض النسبة الاجالية للخصوبة في الفئة التي تعتمد نظام الزوجة الواحدة للرجل الواحد . وليس في وسعنا الآن تقدير صافي الأثر الناتج عن هذين الاتجاهين .

٦١- G. Olivier and L. Anjoulat, «L'Obstétrique en Pays Yaoundé», Etudes Camerounaises, XII (December, 1945), 38.

٦٢- Sierra Leone; «Report of the Census for the Year 1931 (Free-town: Government Printer, 1931), p. 12.

دوام الزواج . ومن الظاهرات التي تشير الى احتمال الاختلاف بين الفئتين في هاتين الناحيتين ميل الاغنياء من الذكور المتقدمين في العمر الى الزواج من قتيات يصغرنهم سناً . وهكذا يضطر الفقراء من الشباب الى الزواج من نساء يكبرنهم سناً أو من أرامل يستطيعون الحصول عليهن بنفقات اقل . والجدير بالذكر ان الخصوبة أمر نسبي وانها ترتبط بالعوامل البيولوجية المتصلة بتقدم العمر . وبناء على ذلك ، فان اي اتجاه لتزويج نساء شابات منحصات من رجال اقل خصوبة واكبر عمراً ، والعكس بالعكس ، من شأنه ان يخفض نسبة الخصوبة للجماعة كلها .

وهناك أنماط واسعة الانتشار تقضي بالامتناع عن الجماع لفترات طويلة نسبياً بعد الولادة . ونجد هذه الظاهرة في الكثير من المناطق الافريقية . وهي ، بوصفها مبدأ تقليدياً معتمداً ، تتساوى في اهميتها بالنسبة لكل من الوحدة القائمة على تعدد الزوجات والوحدة القائمة على اساس الزوجة الواحدة للرجل الواحد . ولكن هناك من الدلائل ما يشير الى ان الوحدات الزوجية القائمة كثيراً ما تخالف هذا المبدأ . ونكتفي هنا بالاستشهاد بتالبوت وهيرسكوفتز اللذين اكدا وجود تباين في السلوك ينعكس في تباين الاستجابة لهذا التقليد^{٦٣} .

د ان الانخفاض النسبي لمعدل الولادات (في افريقيا الاستوائية) يعود الى التمسك بعادة قديمة تعمل على ابقاء العائلة صغيرة ... وهذه العادة هي الاحجام عن الاتصال الجنسي بالزوجة حتى يبلغ طفلها الفطام ، وفي حالات

P. Amaury Talbot, «The Peoples of Southern Nigeria» (London: Oxford University Press, 1926), Table 13, pp. 378-87. Melville J. Herskovits, «Dahomey» (New York: Augustin, 1938), I, 268.

كثيرة قد يؤجل الفطام الى موعد متأخر . ويختلف طول مدة الامتناع عن الجماع من قبيلة لاخرى ، غير ان ممارسة هذه العادة تلعب دوراً فعالاً في ابقاء الاطفال المتتالين متباعدين والحيلولة دون قيام عائلات كبيرة تضم اطفالاً كثيرين . هذا وان ازدياد الوفيات بين الاطفال قد يقابله ازدياد محدود في معدل الولادات ، نظراً لان الاتصال الجنسي يستأنف بعد وفاة الطفل الرضيع ،^{٦٤} .

وتؤثر عادة الامتناع عن الاتصال الجنسي أيضاً في تفاوت معدلات الجماع بين النساء المتزوجات على اساس تعدد الزوجات والنساء المتزوجات على اساس الزوجة الواحدة للرجل الواحد ، وذلك لانها تسمح للرجل المتعدد الزوجات ان يبتعد عن المرأة الحامل او المرضع خلال المدة المعينة لها في الدورة التناوبية . وقد تكون هنالك ايضاً علاقة بين عادة الامتناع وظاهرة العقم . فاذا كانت زوجة الرجل المقترن بواحدة فقط حاملاً او مرضعاً ، فان الزوج قد يسعى الى سد حاجته الجنسية خارج نطاق الوحدة الزوجية ، ولا سيما اذا كانت يخشى المضاعفات المترتبة على خرق التقليد الذي ينص على تحريم الاتصال الجنسي بالزوجة خلال فترة معينة . ويكون مثل هذا الزوج ، في الازمنة الحديثة على اقل تقدير ، عرضة للاصابة بالامراض الزهرية نتيجة اختلاطه بالمومسات وبناات الهوى .

نستنتج مما تقدم ان ظاهرة تعدد الزوجات وما يترتب عليها من مضاعفات اجتماعية وبيولوجية تؤدي ، على ما يبدو ، الى انخفاض نسبة الخصوبة . غير ان البيانات الكمية المتوافرة لا تساعدنا على التوصل الى تقدير معتمد دقيق لمدى الخصوبة بظاهرة تعدد الزوجات .

٦٤ A.M. Carr-Saunders, «World Population» (Oxford: Clarendon Press, 1936), pp. 302-3.

ومن الواضح اننا بحاجة الى ابحاث محددة ومكرسة لمشكلات معينة حتى يصبح في وسعنا تقويم الدور الحالي الذي تلعبه الانماط الافريقية التقليدية ، كتعدد الزوجات مثلاً ، في القوى الدينامية لسكان المناطق الواقعة جنوب الصحراء الافريقية الكبرى ، فلا بد اذن من التشديد بصورة منتظمة على اهمية جمع البيانات الكمية والمواد الاثنوغرافية التي تشكل اساس الاحصائيات وتلقي ضوءاً معيناً على تفسيرها تفسيراً صحيحاً . ان ما نحتاج اليه هو اسلوب جديد في المعالجة يستخدم طرائق ونظريات كل من علمي الديموغرافيا والاثنوغرافيا - وهو ما يمكن ان نطلق عليه تجوزاً اسم « الاسلوب الاثنوديموغرافي » ، وذلك بسبب افتقارنا الى مصطلح افضل . وقد قام مونيك دي لسترانج^{٦٥} (Monique de Lestrang) بمحاولة رائدة تستلقت النظر في هذا الميدان حين دعا بقوة الى تبني الطريقة « الاجتماعية الديموغرافية » . ومما يمكن من أمر ، فاننا مدعوون اليوم الى اجراء المزيد من الابحاث للتحقق من فعالية التقويم العمري - مثلاً - ولتقرير مدى ما يمكن ان تسهم به الطرائق الانثروبولوجية الميدانية . ومما لا يرقى اليه شك ان تطوير هذا الاسلوب سيكون اكبر عون لنا في محاولتنا الرامية الى تذليل بعض العقبات التي تعترض سبيلنا وسيزودنا ببيانات على مستوى أعلى من الدقة والموثوقية بحيث تصلح لان تكون اساساً نبني عليه احكامنا عن الاوضاع الديموغرافية للمناطق الواقعة جنوب الصحراء الافريقية الكبرى .

٦٥- Monique de Lestrang, «Pour une Méthode Socio-Démographique», Journal de la Société des Africanistes, XXI (1951), 97-109.

التاريخ الاثني في دراسة التغير الثقافي
في افريقيا الجنوبية الشرقية

٦

تشارلز ادورد فولر

خلف لنا المكتشفون البرتغاليون الأوائل الذين ارتادوا السواحل الافريقية ثروة كبيرة من البيانات التاريخية حول افريقيا الجنوبية الشرقية . وتضم هذه البيانات ، التي لم تستغل إلا جزئياً ، كتابات الرهبان والتجار والملاحين والموظفين الحكوميين الذين أموا تلك المنطقة منذ نهاية القرن الخامس عشر بعد الميلاد . وتلبان الوثائق التي تناهت اليها - في نوعيتها وطول المدة التي تتناولها بالبحث - تبعاً لتباين الاجزاء المختلفة من افريقيا . فبالنسبة لبعض المناطق ، لا نعرف الا القليل ، او بالحري لا نكاد نعرف شيئاً عن اوضاع المجتمعات الافريقية قبل مجيء المستوطنين الاوروبيين في القرن الماضي . غير اننا نملك وثائق تاريخية كثيرة عن المناطق التي حاول البرتغاليون التغلغل فيها في عهود مبكرة ، عن طريق التحالف اولاً والاحتلال المباشر ثانياً . ويصدق ذلك ، بوجه خاص ، على المنطقة المعروفة الآن باسم موزامبيق ، وكذلك على المناطق البريطانية والافريقية المجاورة لها مباشرة .

وبالنسبة لقبائل البانتو في افريقيا الجنوبية الشرقية ، هناك بيانات تاريخية

موافية يمكن الاستفادة منها في تتبع تاريخ التغير الثقافي لبعض المجتمعات من القرن الخامس عشر حتى القرن العشرين . ومما لا شك فيه ان استخدام هذه البيانات سيقوم الكثير من المحاولات التي بذلت لاعادة بناء التاريخ الافريقي والاثنوغرافيا الافريقية على اساس من الحدس والتخمين .

وهناك أمثلة عديدة على الميل الى اهمال الادلة التاريخية المتوافرة عن هذه المنطقة . ونلمس هذا الميل حتى عند الدارسين الذين يعرفون عن وجود هذه الادلة . فالكاتب بوسلت (Posselt) ، عند حديثه عن مملكة مونوموتابا المتنازع عليها ، يصرف النظر عن كتابات البرتغاليين الذين زاروا المنطقة في القرن السادس عشر ووصفوها بأنها كانت خاضعة لقبيلة الكارنغا . فهو ينكر احتمال خضوع هذه المنطقة لسيطرة فرع الكارنغا من شعب الشونا ويزعم ، استناداً الى مصادر لا يكشف النقاب عنها ، ان « جميع الادلة المحلية تشير الى ان قبائل الباروزوي ظلت تحكم المنطقة حتى عام ١٨٣٠ حين هزمتها قبائل السوازي »^١ . صحيح ان الدراسات التاريخية أو المعاصرة لا تكاد تذكر شيئاً عن قبائل الروزوي شونا . غير ان هناك اشارات متكررة الى قبيلة الكارنغا في البيانات التي تعود الى القرن السادس عشر ، وفي الكتابات اللاحقة التي خلفها لنا الكتاب البرتغاليون ، وكذلك في تقاليد اللوفيدو في الترنسفال والغوامبي و الماكواكوي في موزامبيق . وتصف هذه الاشارات قبيلة الكارنغا بأنها فرع قديم متصل من شعب الشونا . وكذلك الحال بالنسبة للروايات الافريقية المعاصرة والسجلات التاريخية ، فهي ايضاً تربط بين الكارنغا ومونوموتابا . ويبدو ان كل ما يفعله بوسلت هو مجازاة التقليد القائم على عدم تصديق الروايات البرتغالية ،

^١ F. W. T. Posselt, « A Survey of the Native Tribes in Southern Rhodesia » (Salisbury : Southern Rhodesia Government, 1927), p. 9.

فقد ذهب كتاب كثيرون ، بما فيهم ثيل ، الى ان مملكة مونوموتابا لم توجد في اي وقت من اوقات التاريخ الا في اذهان البرتغاليين ^٢ .

وتكرر كاتون - تومبسون (Caton-Thompson) وجهة نظر شائعة فتقول : « لم ينجح أي من السكان الوطنيين ، سواء أكان من الزوج النقيين ام من البانتو ، في استنباط استعمال السبائك المعدنية وحده دون مساعدة من الآخرين » . وهي تقول ذلك على الرغم من العثور على البرونز في الانشاءات الصخرية في روديسيا الجنوبية التي ، بحسب قولها ، بناها عمال من شعب البانتو . وهي تذكر ايضاً ان سكان هذه المنطقة من البانتو لا يملكون القدرة على « التفكير المستقل » الا انها ، في الوقت نفسه ، تقول انهم هم الذين بنوا حصون الزمبابوي الحجرية وهياكلها وشرقاتها وانشاءاتها الاخرى التي تغزو خرابها الى الموجات المتعاقبة من « جحافل البانتو المهاجرة » . ومن العسير على المراقب الحديث ان يفهم كيف ان فئة من قبائل البانتو المهاجرة اتبعت لها الفرصة لأن تمكث مدة تكفي لتشييد مبان صخرية متينة وحسنة التخطيط من الوجهة المعمارية ، في حين يقر الافريقيون والاوروبيون عامة ان شعوباً كثيرة احتاجت الى عصور طويلة لتشييد مثل هذه المباني ، حتى في اوقات السلم . من العسير حقاً التوفيق بين هذه الظاهرة التي تشير اليها كاتون - تومبسون وبين الاعتقاد القائل بان هذه القبائل كان يهيمن عليها احساس بخاطر خفي مجهول كخطر « الوحوش الضارية او رجال من البوشمن كانوا اشد ضراوة من الوحوش » وما شاكل ذلك من الاخطار ^٣ . واذا اردنا ان نهتدي الى حل مقبول للغز الزمبابوي ، وجب علينا

^٢ George McCall Theal, « Records of South Eastern Africa » (9 Vols.; Capetown: Cape Colony Government, 1898-1902), II, 9.

^٣ G. Caton-Thompson, « The Zimbabwe Culture Ruins and Reactions » (Oxford: Clarendon Press, 1931), passim.

ان نستند الى دراسة دقيقة للوثائق ذات العلاقة التي تناهت اليها من القرن السادس عشر، وكذلك الى المعطيات الاثرية والروايات المأثورة عن قبائل البانتو التي هاجر اسلافها من هذه المنطقة التي تميزت بشهرتها في استعمال المباني الصخرية .

وبما يستلقت النظر ان ثيل - وهو مؤرخ افريقي جنوبي مشهور - ذكر هو ايضاً ان الكارنغا ومونوموتابا هما من ابتداء خيال البرتغاليين . لا بل انه ذهب الى مدى ابعد من ذلك فقال ان الحرائط والتقارير المنسوبة الى المكتشفين البرتغاليين الاوائل زائفة ولا يمكن الاعتماد عليها . ويبدو أن ثيل حذا حذو غيره من الكتاب، فاتخذ موقفاً سلبياً تجاه التقارير الحماسية التي نقلها البرتغاليون الى اوروبا . وعلى الرغم من هذا الموقف ، نشر ثيل هذه التقارير مع غيرها من الكتابات التي اعدّها المكتشفون الاوروبيون في مؤلف من تسعة مجلدات ظهر بالعنوان التالي « Records of South Eastern Africa » . ويعتبر هذا المؤلف ذا قيمة بالغة الأهمية بالنسبة للدارسين الذين يعنون بالتاريخ الاثني لافريقيا الجنوبية الشرقية ^٤ .

وتضم هذه التقارير المدونة بيانات لملاحين تحطمت سفنهم على مقربة من سواحل افريقيا الجنوبية الشرقية . وتعود هذه البيانات الى القرن السادس عشر، وهي تزودنا باوصاف اثنوغرافية للشعوب التي سكنت هذه المناطق الساحلية .

٤ نشر ثيل في كتابه : « Records of South Eastern Africa » تقارير لمواطنين برتغاليين وألمان وانجليز وهولنديين دونوا خبراتهم وردود فعلهم بشأن ساحل افريقيا الجنوبية الشرقية . وتظهر هذه التقارير باللغات الاصلية التي كتبت بها ، وهي مرفقة عادة بترجمة انجليزية . وعلى الرغم من اخطاء الناسخين وبعض الشكوك التي تثار حول صحة الترجمة والاقتدار الى الدقة النقدية ، فان الخبراء في الشؤون الافريقية مدينون كثيراً لهذا المؤلف لانه يزودهم بمنطلق مناسب لاجرائهم التاريخية الاثنية .

ونخص بالذكر ، في هذا المقام ، البيانات المتعلقة بالثقافة المادية للشعوب التي سكنت في بوندولند وزولولند وسوازيلند والسهول الممتدة من خليج دلغوا حتى زمبيزي شمالاً . وبفضل هذه البيانات ، تكتسب تقارير الملاحين أهمية خاصة بالنسبة للكتاب الذين يتبعون الطريقة التاريخية الاثنية في معالجة الثقافات التي نشأت في هذه المنطقة .

ولفت جونند الاب نظرنا الى أهمية هذه التقارير ، وعالج علاقتها بدراسة شعوب الثونغوا المنتشرة حول خليج دلغوا^٥ . وبين ابنه ، فيما بعد ، ان هذه المواد وغيرها من الوثائق التاريخية تبرهن على استمرار التطور الثقافي للشعوب التي سكنت في المنطقة الواقعة شمال بيرة^٦ . وبالإضافة الى المصادر التي ذكرها الأب ، استشهد الابن بعدد آخر من المراجع البرتغالية القديمة التي تتحدث عن سكان موزامبيق والمناطق المجاورة .

وفي القرن الثامن عشر قام جومس دي بريتو (Gomes de Brito) بجمع الروايات التاريخية الاصلية عن حوادث تحطم السفن ، ووصف الاتصالات التي اجراها الناجون من الفرق في القرن السادس عشر مع الشعوب الوطنية الاصلية

^٥ Henri Alexander Junod, «The Conditions of the Natives of South Africa in the 16th Century: Report to the South African Association for the Advancement of Science,» South African Journal of Science, Vol. X, No. 6 (February, 1914).

^٦ Henri Philippe Junod, « Os indigenas de Moçambique no século XVI e começo do XVII (Lourenço Marques: Imprensa Nacional, 1939).

التي سكنت المناطق الممتدة من نائال حتى شمال موزامبيق^٧ . وفي عام ١٦٠٩ وصف الراهب جواو دوس سانتوس (Joao dos Santos) سكان هذه المنطقة، مستنداً في ذلك الى مشاهداته الخاصة او الى الروايات التي سمعها عنهم من المكتشفين المعاصرين لهم^٨ . وقد أعيد نشر كتابي بريتيو وسانتوس في مطلع القرن الحالي ، وفي الوقت نفسه ، تقريباً ، نشر بايفا اي بونا (Paiva e Pona) مجموعة كتابات تصف الجهود التبشيرية التي بذلها الكهنة البرتغاليون بين القبائل المنضوية تحت لواء مملكة او اتحاد مونوموتابا^٩ .

وفي عهود متأخرة استخدم بعض المؤرخين البرتغاليين هذه الوثائق وغيرها من البيانات المتوافرة ؛ وتزودنا كتاباتهم بفهارس مناسبة تبين الكثير من المراجع التي يستطيع العالم التاريخي الاثني ان يستقصيها بنفسه . ومن هؤلاء المؤرخين فحّص بالذكر بوتلهو وموتيزو وألبرتو وتوسكانو ، وكذلك الراهب البرتغالي لويز فلشيانو دوس سانتوس الذي استخدم اكتشافات جوند ، وغيره من الدارسين المختصين بلغة وثقافة البانتو في موزامبيق ، في اثبات نظريته القائلة بان الاصل الذي تنحدر منه شعوب التشوبي هو قبائل الشونا^{١٠} . وقد فعل الراهب دوس

^٧ Bernardo Gomes de Brito, « Historia tragico-maritima » (Lisbon, 1904-5).

^٨ Fr. Joao dos Santos, « Ethiopia oriental », ed. Luciano Cordeiro (Lisbon, 1891).

^٩ A. de Paiva e Pona, « Dos primeiros trabalhos dos Portugueses no Monomotapa (Lisbon: Sociedade de Geografia de Lisboa; 1892).

^{١٠} Fr. Luiz Feliciano dos Santos, O. F. M., Gramatica da Lingua Choje (Lourenço Marques : Imprensa Nacional, 1941), Introduction, pp. 9-20.

سانتوس ذلك على الرغم من نفوره الواضح من جوند وازدرائه للآخرين الذين عكفوا على دراسة ثقافة قبيلة البانتو ولغتها .

أما اكسلسون (Axelson) ، فقد جمع بين اتجاه المؤرخ واتجاه العالم الأرخولوجي ، اذ راح يستقصي التقارير في مجموعات السجلات البرتغالية ، وذلك خلال الدراسة التي اجراها عن تاريخ اليهود الاولى لروديسيا الجنوبية وعن رحلات بارثوليميو دياز الذي دار حول رأس الرجاء الصالح في عام ١٤٨٨ . واستطاع ، من خلال هذه التقارير ، ان يعرف موقع منارة دياز على جزيرة فالس ، وبذلك وضع حداً للجدل الذي ثار حول وجودها وحول اصالة الروايات التاريخية الاخبارية التي تشير اليها . وهناك جانب من اجاث اكسلسون ينطوي على أهمية خاصة بالنسبة للمؤرخ والعالم التاريخي الاثني وهو قائمة المراجع التي اثبتتها مقترنة بملاحظاته الخاصة عنها ، وتقديره عن السجلات والمكتبات التي تحتوي على مصادر اصلية يمكن الرجوع اليها عند دراسة شعوب افريقيا الجنوبية الشرقية ١١ .

واكتشف اكسلسون ، خلال اجاثه الاستقصائية ، تقريراً من اعداد انطونيو فرناندز ، المبعوث الخاص للملك البرتغال بين عامي ١٥١٤ و ١٥١٧ . وقد احتفظت السلالة البرتغالية المالكة بهذا التقرير واعتبرته وثيقة سرية ، ولذلك ظل بعيداً عن انظار الباحثين الى ان اكتشفه اكسلسون . وتصف هذه الوثيقة الفئات

١١ Eric V. Axelson, «Discovery of the Farthest Pillar Erected by Bartholomeu Dias,» South African Journal of Science, XXXV (1939), 417-29; «Finding of a Bartholomeu Dias Beacon,» South African Geographical Journal, XXI (1939), 184-297; South-east Africa, 1488-1530 (London: Longmans, Green, 1940), pp. 184-297.

السلالية في موزامبيق الوسطى وروديسيا الجنوبية ونياسالند ، ولذلك تعتبر مرجعاً امدنا بمعلومات جديدة عن الشعوب التي تألفت منها مملكة مونوموتابا في اوائل القرن السادس عشر ١٢ . وهي تؤكد التقارير الأولى والمتأخرة عن هذه المنطقة وتنسجم ، الى حد بعيد ، مع معلوماتنا الحالية عن جغرافيتها وأوضاعها الاثنوغرافية .

ووجه كل من جوند وابنه اهتماماً وحرصاً شديدين الى التفاصيل الجزئية في التقارير التي درسها ، وبذلك تمكنا من تعيين مواقع التمي والنيلكا والمابوتا والمانيكا والانهامبولا والجوامبي والباندا والتونغا والزفارا ، وكذلك مواقع الشعوب التي سكنت شمال انهامبيني . ويمكن القول ، بصورة تقريرية ، ان هذه الشعوب تحتل الآن البلاد ذاتها التي سكنتها شعوب كانت تحمل اسماءها القبلية قبل اربعة قرون . وتعتبر هذه الحقيقة دليلاً يكفي لتحدي الرأي الذي اورده ثيل في العبارة التالية : « لا خير يرجى من الرجوع الى بيانات الكتاب البرتغاليين بقصد التعرف الى اسماء القبائل التي سكنت منطقة خليج دلفوا والمناطق المجاورة لها من جهة الشمال قبل اربعة قرون . حق لو كانت هذه الاسماء صحيحة في زمنها ، فان المجتمعات التي حملتها قد انقرضت منذ أمد بعيد ، هذا بالإضافة

١٢ Hugh Tracey, «Antonio Fernandes : Descobridor do Monomotapa, 1514-1615 (Lourenço Marques: Imprensa Nacional, 1940). Articles on this material discovered by Axelson and critically reviewed include: W. A. Godlonton, «The Journeys of Antonio Fernandes,» in «Proceedings and Transactions of the Rhodesia Scientific Association» (Salisbury, 1945), Vol. XL; J. F. Schofield, «The Journeys of Antonio Fernandes,» in «Proceedings and Transactions of the Rhodesia Scientific Association» (Salisbury, 1949), XLII, 84-95.

الى انها لم تقم قط بأي عمل يؤهلها لان تحتل مكاناً في تاريخ البشرية ،^{١٣} . غير ان الثابت هو ان هذه الشعوب تشغل الآن المناطق نفسها التي شغلتها في الماضي ، كما تبين ايضاً انها تمتلك معظم السمات التي وصفها المراقبون من الرواد الاوائل .

ويقترح جوند الابن الأخذ بست نتائج استخلصها من دراساته التاريخية الاثنية للمنطقة الواسعة التي شملتها أبحاثه :

١. - تكاد الاسماء الجغرافية والقبلية الحالية ان تكون بمثابة للاسماء التي كانت دارجة في القرن السادس عشر . أما توزيع القبائل فقد ظل ثابتاً ايضاً .

٢. - حافظ شعب موزامبيق ، خلال القرون الاربعة المنصرمة ، على العناصر الاساسية للغة .

٣. - ان اساليب صناعة واستعمال المارمبا* والقيثار والبوق وادوات تدخين الحشيش وتفاصيل اخرى من مظاهر الثقافة المادية موزعة الآن على نحو يكاد يكون مماثلاً لما كان عليه الوضع في القرن السادس عشر .

٤. - لم يطرأ تغير يذكر على المنتجات الزراعية . اما طرق الفلاحة فيبدو انها ظلت على حالها .

٥. - لا نلاحظ تغيراً كبيراً في التنظيم الاجتماعي .

^{١٣} Theal, «South Eastern Africa», II, XXXI, The same opinion is expressed by the British Naval Intelligence in «Manual of Portuguese East Africa» (London, 1920), p. 98.

* آلة موسيقية افريقية شبيهة بالزيلوفون او الحشبية . (المترجم)

٦ - هناك مواطنون أصليون معاصرون لا يزالون يعيشون على النمط التقليدي ،
وهؤلاء يمثلون معتقدات وطقوساً دينية شبيهة بالتي وصفت في القرنين
السادس عشر والسابع عشر ١٤ .

ومما يدل على مداومة الثقافة الشبه بين الروايات التي يتناقلها الناس في القرن
العشرين عن أصلهم وتقارير القرن السادس عشر عن الهجرات القبلية ، والشبه
بين الانساب السلالية الحديثة وتقارير الزعماء الحاليين . فمثلاً ، جاء في التقارير
القديمة ان اتباع جامبا هاجروا قبل عام ١٥٦٠ الى أرض التونغا حيث سكنوا
وراء النهر الذي فصلهم عن ابناء باندا . أما الروايات المتناقلة في القرن العشرين
فتصف هذا الحادث على النحو التالي : جاء جامبا من أرض التوبيلي والموججي
(شمال ترنسفال) وطرد قبيلة التونغا من أراضيها وأرغمها على التحرك شرقاً ،
وفصل نهر انهاسوني شعب الباندا عن بلاد الجوامبي . اما انماط البيوت الخاصة
بشعوب الزولو والثونغا (Thonga) والتونغا (Tonga) فكانت ، بناء على
الوصف التي قُتِحت البنا من القرن السادس عشر ، تحمل الخصائص ذاتها التي
تميز بعضها عن البعض الآخر اليوم . وهناك انماط ثقافية أخرى ظلت على حالها
مدة تزيد على اربعة قرون كالطرق التي اتبعها الافريقيون في منطقة خليج دلغوا
في تحصين قراهم وفي الصيد والتجارة والزواج ومعالجة المرضى ودفن الموتى . ثم
ان القبائل الحالية تتفق مع القبائل القديمة في نواح أخرى ، فهي تأكل الكمك
ذاته المحشو بالبذور العطرية ، وتلبس الزي ذاته في الرقصات العسكرية ، وتتبع
النمط نفسه في الرقص الرمزي ، وتطبق نظاماً اقتصادية مماثلة لتلك التي كانت
تميز الفئات المختلفة حين التقى بها البرتغاليون لأول مرة . وتستعمل الفئات الحالية
من نسل القبائل القديمة ادوات وآلات موسيقية مميزة ونظماً خاصة في الغذاء ،

وهذه كلها تعكس اذواقاً وعادات تختلف من فئة الى اخرى على نحو مماثل لما كان عليه الوضع قبل اربعة قرون .

هذه الحقائق تتعارض والزعم الذي كثيراً ما رددته الافريقيون الجنوبيون والقاتل بان قبائل البانتو لم تدخل هذا الجزء من القارة الا بعد ان اكتشفه الاوروبيون واحتلوه . وقد ظلت هذه الفكرة الخاطئة عالقة في اذهان الكثيرين من الاوروبيين في افريقيا الجنوبية على الرغم من الادلة التي جمعها جوند من التقارير والسجلات الاولى . ولا يزال اصحاب هذه الفكرة يصفون شعب البانتو كما لو كان قبائل رحالة متوحشة تعيش على النهب والسلب ولا تستقر في مكان ويعتقدون انه قدم من الشمال الى بلاد كانت خالية تقريباً من مظاهر الحياة الثقافية .

وتتناول الدراسات التي اجراها جوند والنتائج التي انتهى اليها ، الشعوب الموجودة في المنطقة الممتدة من نال حتى نهر الزمبيزي شمالاً . وسندرس هنا احد هذه الشعوب ، وهو شعب الجوامبي ، لنبين صحة النتائج التي توصل اليها جوند وامكان تطبيق الطريقة التاريخية الاثنية على دراسة وحدة ثقافية محدودة .

تسكن قبائل الجوامبي في منطقة تبعد حوالي تسعين ميلاً في الجهة الجنوبية الغربية من انهامباني ، وتقع هذه المنطقة شمال انهاريمي وشرق نهر انحاسوني . وترجع هذه القبائل نسبها الاسطوري الى جامبا ، وهو زعيم ورد ذكره في رسائل لكاهنين برتغاليين كتبوا عن حادثة تعميده وتعميد عائلته في عام ١٥٦٠ ، أي خلال السنتين اللتين خضعت فيها عاصمة الجوامبي لاحتلال الارساليات التبشيرية . ويمكن القول ان اماكن السكن الحالية لقبائل الجوامبي ظلت ثابتة نسبياً خلال القرون الاربعة الماضية ، وذلك بالنسبة لموقعها من انهار المنطقة

والشعوب المجاورة ، وفي ضوء ما يتوافر من البيانات المدعومة بالوثائق^{١٥} .

وجرى تحليل ثلاثة عهود تاريخية مرت بها قبائل الجوامي ، درس اثنان منها على أساس الوثائق التاريخية ، ودرس الثالث على أساس الابحاث الانثروبولوجية الميدانية^{١٦} . وتزودنا السجلات التاريخية بمواد أساسية عن فترة طويلة تعود الى أول احتكاك للبرتغاليين بهذه القبائل في نهاية القرن الخامس عشر وتمتد حتى الوقت الحاضر . وقد استقصى الكتاب تقارير المكتشفين والتجار والرهبان والموظفين الرسميين بقصد الاهتمام الى العادات ومظاهر الثقافة المادية القديمة ومقابلتها مع البيانات المعاصرة . وناقحت هذه المواد في مجموعها الفرصة لاجراء المزيد من الابحاث الاثنوغرافية الميدانية ، كما استخدمت للتحقق من مدى صحة الروايات التي تتناولها الألسن عن بعض الشخصيات والاماكن والحوادث .

ويمثل العهد الأول فترة من القرن السادس عشر عقب هجرة قبائل الجوامي من مرتفعات كارنغا الى السهول الساحلية في موزامبيق . وكان من جراء هجرة قبائل الجوامي من وطنها الاصلي في المناطق الجبلية ان تعرضت ثقافتها لتعديلات ساعدتها على الاستمرار في اتباع طرقها المألوفة في الحياة مع التكيف ، في الوقت نفسه ، على وطنها الجديد ووتنغا .

اما العهد الثاني فقد جاء في نهاية القرن التاسع عشر في أعقاب ثلاثة قرون ونصف من الاحتلال الاوروبي لوتنغا ظلت علاقات الجوامي خلالها ثابتة

^{١٥} Charles Edward Fuller, «An Ethnohistoric Study of Continuity and Change in Gwambe Culture,» (Ph. D. dissertation, Department of Anthropology, Northwestern University, 1950), pp. 6-20.

^{١٦} المصدر نفسه المشار اليه في الرقم ١٥ أعلاه ، ص ١٤٥ - ٢٠٥ .

نفسياً ، ولكنها تعرضت لتطور خفيف بطيء نتيجة الاحتكاك بفئات أخرى من البانتو والدخول في اتفاقات تجارية طوعية من النوع العرضي القصير الأمد الذي كان سكان الموانئ يبرمونونه مع الأوروبيين . وقد اقتصر التغير على بعض التكيف اللغوي ، وبعض المقتبسات المختارة من الأعمال الفنية والتكنولوجية للثقافات المجاورة مع تعديلها لتتلاءم والاضاع المحلية ، وعلى قاصر النظام الاقتصادي بالاضاع المتغيرة للتجارة . وتنحصر الاهمية الرئيسية لدراسة هذا العهد في انها تعيننا على تحديد الفترة التي حدث فيها التغير وتوكيد استقرار العناصر الثقافية التي لم يطرأ عليها أي تغيير .

وأما العهد الثالث فهو النصف الاول من القرن العشرين ، وقد جاء في اعقاب ستين سنة تميزت بسيطرة البرتغاليين على الاوضاع السياسية للبلد ، وبإشراف الارساليات التبشيرية على شؤون التربية والتعليم ، وببدء الاسهام في النشاط الصناعي الحديث . ويمثل هذا العهد فترة تعرضت فيها الاوضاع المعيشية لقبائل الجوامي لتغيرات كثيرة بعيدة المدى نخص بالذكر منها : تناقص الموارد الطبيعية ، وهجرة العمال على نطاق واسع الى الترنسفال ، واستبدال الحكم الاستعماري بشكل من اشكال الحكم الذاتي المحلي ، وتقبل الجميع للنظام الاقتصادي القائم على الدفع نقداً ، ونشوء نظام استخدام العمال بعقود لآجال طويلة ، واخضاع الزراعة للتوجيه الحكومي ، وادخال نظام الضرائب ، والاشتراك في الوان دخيلة من النشاط الديني والتربوي والصناعي والطبي والترفيهي . ويمتاز العهد ايضاً بالجهود التي بذلها سكان الجوامي للمحافظة على طريقتهم في الحياة وضمان استمرارها في اطار الظروف التاريخية المتغيرة التي واجهوها^{١٧} .

١٧ المصدر نفسه المشار اليه في الرقم ١٥ .

أما طريقة المعالجة التي سنعمدها في هذا المقال فهي ان نبحث أولاً في ثقافة الجوامي كما يعرضها افرادها للمراقب المعاصر ، ثم تنتقل الى بحثها كما وصفت في القرن السادس عشر . هذا وان استخدام الطريقة التاريخية الاثنية في هذا البحث سيبن قابلية تطبيقها على دراسة الاستمرار والتغير الثقافي .

العهد المعاصر

تحتل قبيلتان من شعب الجوامي وقبيلة من شعب النكومي بلاداً تعرف باسم ووتنغا او ونزونجي^{١٨}، وتقع بين خطي عرض ٢٤° و ٣٠° جنوباً وبين خطي ٣٤° و ٣٥° شرقاً . وتسكن قبيلة جوامي الكبيرة ، التي يرأسها زعيم اسمه يعقوب ، الثلث الغربي المحاذي لنهر انهاسوني ، وتسكن القبيلة الصغيرة ، التي يرأسها الزعيم يوسف ، القسم الاوسط . اما قبيلة النكومي فتسكن القسم الشرقي ويرأسها الزعيم جوبان . وقد اكتشف البرتغاليون هذه البلاد في القرن السادس عشر ، ولكنهم لم يخضعوها لحكمهم الفعال الا حوالي عام ١٨٩٠ . ولا يستسيغ سكان الجوامي وجهة النظر الاوروبية التي تقول بانهم يعيشون في بلاد التشوي . فمنطقة ووتشوي ، حسب رأيهم ، تقع جنوب وادي نهر انهاسوني - انهاريمي ، في حين تقع ووباندا ، بلاد قبيلة الباندا ، غرب نهر انهاسوني . أما أراضي القسوا والهلنغوي ، فتؤكد قبيلة الجوامي انها تقع شمال بلادها . وتدعي الجوامي ان ووتنغا هي بلادها الاصلية ، ولا تقر بوجود علاقة بينها وبين شعب التونغا الذي تسميه الماخوكا . وكانت قبيلة النكومي القبيلة الاخيرة من سلسلة القبائل التي هاجرت الى ووتنغا واستقرت فيها . ويحتمل ان قبائل التشوي

١٨ تعرف منطقة ووتنغا او ونزونجي باسماء اخرى متقاربة ولكنها تختلف قليلاً تبعاً لاختلاف اللهجة المستعملة .

دخلت الاجزاء الجنوبية خلال مدة انتشارها في موجات كبيرة شملت مناطق واسعة . ومما يكن من أمر ، فان قبيلة الجوامي ، والقبائل الاخرى التي أتينا على ذكرها هنا ، قد شغلت الاراضي التي تشغلها حالياً منذ القرن السادس عشر ، او حتى قبل ذلك التاريخ .

وتشارك قبيلة الجوامي مع قبائل التشوي في سمات ثقافية كثيرة . فهي ، كجيرانها الجنوبيين ، تصنع المارمبا (التميلة) ، وتصنع نوعاً من القماش من لحاء الشجر ، وتنحت آنية مختلفة من الخشب ، وتستعمل القوس والنبشاب اللذين لم يستعملهما السكان الآخرون في افريقيا الجنوبية الشرقية الا في العهود الاخيرة . وتزوج رجال كثيرون من قبيلة الجوامي نساء من شعب التشوي ، وكان من جراء ذلك ان نقلت نساء تشوي معها مميزات الكلامية الى مجتمع الجوامي الذي يطلق على لغته الخاصة اسم النزونجي . اما عادات الجوامي الدينية ، التي يدور معظمها حول عبادة الاسلاف مع الاعتقاد بخضوع الافراد لسيطرة الارواح ، فتشبه كثيراً نظيراتها عند القبائل المجاورة .

غير ان هناك فوارق ملحوظة بين قبيلة الجوامي وجيرانها . فاعضاء الجوامي يعتزون بصناعتهم ، ونظافتهم ، ومتانة مبانيهم وحسن مظهرها ، ونجاحهم في الزراعة ، وحسن ادايتهم لواجباتهم . وهذه الصفات كلها تجعلهم ينظرون بازدراء لكل من شعبي الخوكا والتشوي . وتراهم يشيرون بحماسة الى الفروق بين لغتهم النزونجي من جهة ، وبين لغة التشوي الشيتشولي ولغة الخوكا من جهة اخرى . ويستعمل البعض قوارب او زوارق التشوي ، أما هم فيحصلون عليها بشراؤها او استئجارها . ويختلف افراد الجوامي عن التشوي في انهم لا يتركون وجبة او نقاشاً يدور حول الانساب او السياسة لمجرد سماعهم جوقة تعزف على المارمبا . وهم ، بخلاف الخوكا ، لا يأكلون السمك على الرغم من وفرة انواع صالحة للأكل في انهارهم . وتراهم يقومون بأعمال زراعية من مستوى جيد ، ولكنهم

يختلفون عن قبيلة النكومي والقبائل الاخرى المجاورة لهم مباشرة من جهة الشمال الشرقي في انهم لا يشاركونها اهتمامها الحماسي بزراعة الاشجار المثمرة .

وكثيراً ما تدور ابحاثهم حول الجنس . وتعتبر الطقوس المتصلة بالجماع الجنسي مهمة في اغلبية الازمات التي تواجهها العائلة او العشيرة . اما عملية تكريس او « تدشين » البنات فمؤلة ، اذ ترغب الفتاة المعنية على الرقص وهي تحمل دمية خشبية مولجة في مهبها . وتبلغ هذه الشعائر الذروة ، حين يطلب الى الفتاة ان تضاجع رجلاً يسميه كفيها او ولي أمرها خصيصاً لهذا الغرض . وتسمى الخبرة التي تكتسبها الفتاة بهذه الطريقة « شيكوند لانا موارى » أي « موعد اللقاء مع موارى » . ويقترون اسم موارى باسم موجاجي في معظم الانساب السلالية عند الجوامي ، وهو لا يعدو كونه اسماً لأحد الاسلاف . اما شعوب الشونا فتعبد موارى باعتباره إلهاً رفيعاً وتكرس له شعائر جنسية مماثلة^{١٩} .

اما الأولاد عند الجوامي والنكومي فيختنون عند بلوغهم مرحلة المراهقة . ويلتقي اعضاء الجوامي مع جيرانهم في انهم ينظرون الى الاغاني والرقصات التي تصاحب هذه العملية كما لو كانت ألعاباً ، لا شعائر رسمية . وعلى الرغم من ذلك فقد درجت العادة على منع النساء والبنات من الاقتراب من مسرح عمليات الختان واخضاعهن لمراسم تحريرية صارمة في بيوتهن . وبما يدعو الى الاستغراب ان ممرضة افريقية مسيحية نجحت في عام ١٩٤٦ في اقناع زعماء الجوامي ، بلغتهم التزوني ، بالسماح لها باجراء عمليات الختان واستخدام ادوات وعلاجات طبية حديثة وتعليم الأولاد أغاني ذات صبغة دينية مسيحية . ولا يسع المرء الا ان يتساءل ما اذا كانت ثقافة الجوامي والنكومي قد تمثلت تماماً عادة ختان الذكور باعتبارها شعيرة وطنية اصلية . والجدير بالذكر ان شيوخ الجوامي

Fuller, «Ethnohistoric Study», pp. 128 ff.

منقسمون في آرائهم حول هذا الموضوع ، الا ان الكثيرين منهم يقولون ان اسلافهم لم يمارسوا هذه الشعيرة . ويبدو ان قبيلة الجوامي ، بخلاف بعض القبائل الاخرى ، لم تشدد كثيراً على الامة الاجتماعية والتربوية لهذه العادة ، ولكنها ركزت على مظاهر متصلة بالجنس من أجل ذاتها ، وهي مظاهر اصابتها بعض التعديل نتيجة لتعرض القبيلة للاثر المسيحي .

وتشير الروايات المتوارثة لدى قبيلة الجوامي الى تغيرات ثقافية كثيرة . ففي نهاية القرن المنصرم حدثت مجاعة كبيرة اودت بحياة الآلاف واضطرت الاهالي الى اكل لحم الخنزير واطعمة اخرى كانوا يتجنبونها في السابق . وتصف القصص المروية عن الايام الغابرة النساء وهن يحرشن الذرة والكاسافا بالحجارة ، اما نساء اليوم فيستخدمن هاوناً خشبياً ومدقة خشبية .

وتشير الانساب السلافية والروايات التاريخية الماثورة شفهاً الى ان المنطقة الغربية هي المهد الاصلي لشعب الجوامي . ويزعم بعض الشيوخ ان اسلافهم قدموا من فيشا (أي فيدا) في شمال ترنسفال . ويشدد نفر قليل على اهمية العناصر الثقافية المتصلة بموجاجي ومواري او الموهاري في الجداول السلافية ، مع الاشارة الى ان هذه العناصر تشكل قسماً من التاريخ القديم لشعب الجوامي . ومن الغريب ان افراد الجوامي لا يقرنون موجاجي الذي يظهر في نسب اسلافهم بكلمة « موجاجي » التي تعني « المطر » في لغة قبيلة الخوكا المجاورة لهم ، ولا بملكة المطر « موجاجي » عند قبيلة اللوفيدو . ثم انهم لا يقرون بانهم يفهمون العلاقة بين السلف موهاري والاسم الذي يستخدم في شعائر تكريس الفتيات . ويلاحظ ان تعلقهم الشديد بتقاليدهم يجعلهم يتحدثون عن شخصيات تفصلها عن اكبرهم سناً مسافة زمنية بعيدة ، كما لو كانت مرتبطة بهم بعلاقات وثيقة من الالة والمودة ، ويلاحظ ايضاً ان مؤرخيهم يسردون اخبار اسلافهم البعيدين كما

لو كانت قصصاً يرويها شاهد عيان . وليس من المستغرب اذن ان يظن بعض الباحثين ان الهجرة من اراضي الفيشا والكارثغا حدثت في الجيل الماضي .

ويلعب افراد الجوامبي لعبة شائعة في جميع المناطق التي تشغلها قبائل التشوبي والحوكا والتسوا وشتغان الشمالية . وفي هذه اللعبة يختار الاطفال شخصاً (او اكثر من شخص واحد) ويرمزون اليه بضمير الغائب « هو » . ثم يجتمعون حوله ويبدأون بغناء المقطع التالي : « اين انت يا جوامبي ، اين ؟ » وفجأة يركض جميع الاطفال الى داخل الغابات تاركين خلفهم الشخص الذي رمز اليه بضمير الغائب « هو » وعلامات الدهشة بادية عليه . وينشد الاطفال ، اثناء قيامهم بهذه العملية ، المقطع التالي : « ان اطفال الجوامبي منتشرون في كل مكان » . وهذه اللعبة هي احدى اللعبات المفضلة عند شعب الموخامبي ، الذي يسمى عادة «التسوا» ، وهو شعب يتكلم معظمه لغة التسوا . ويدعي مؤرخو الموخامبي ايضاً ان فيشا هي موطنهم الاصلي . وهناك سبع مناطق مأهولة متباعدة تدعى موخامبي ، وتوحي مواقعها بوجود طريق دائرية محاذية لواد نهري يمتد من نهر لبيبو الشمالي الى منطقة ووتشوبي جنوباً ، ومنها تمتد في اتجاه شمالي شرقي متجاوزة ووتنغا حتى بلاد التسوا شمال انهامباني وماسينغا . وحيثما استقرت هذه الشعوب ، كانت تختار عادة نبعاً ذا ماء متدفق في مكان صخري السطح ، بجانب البحر وتاركة المناطق الرملية الشاسعة لغيرها . وقد حذت قبيلة الموخامبي حذو قبيلة الجوامبي ، فلم تتهن قط صيد السمك ، ولكنها اهتمت بتربية قطعان من الماشية ورعايتها رعاية حسنة حيثما سمحت الاحوال المناخية بذلك .

ومن الضروري ، عند دراسة تقاليد الجوامبي ، استخلاص بعض العناصر الاساسية المختارة من العدد الكبير من سلاسل النسب الموجودة . وفي اجتماع للوجوه والاعيان ، عقد برئاسة يعقوب زعيم قبيلة جوامبي الكبيرة ، أمكن استخلاص شجرة عائلية كاملة من عدد من سلاسل النسب المهمة . وبعد دراسة

سلاسل للنسب وتدقيقها تمكن المجتمعون من تقصي خطوط النسب لواحد وثلاثين من الذكور الراشدين والرجوع بها الى سلف مشترك .

اما زعيم قبيلة الجوامبي الكبيرة فهو الآن في أواخر العقد التاسع من عمره ، وهو ابن نياسا ناني ، وقد شهد في حياته الطويلة وفاة احد عشر رجلاً من اخوته دون ان تتاح لأي منهم الفرصة لان يرتقي سدة الرئاسة . وقد تولى زعامة القبيلة قبله ثلاثة من اخوته الذين كانوا يكبرونه سنًا . ولم يحظ والده نياسا ناني قط بهذا الشرف ، اذ كان الابن الرابع للزعيم ماثان . اما الابن الثاني ، وهو الزعيم كوهونو ، فقد عمر بعد أخيه الاصغر بضعة أيام ، فتناوب الزعامة ستة من الاخوة وابناء العم قبل ان تنتقل الى الابن الاكبر لنياسا ناني . واذا اعتمدنا اكثر التقديرات تحفظاً ، امكننا القول ان الزعيم كوهونو كان يحكم البلاد قبل عام ١٨٦٠ ، وعلى الأرجح قبل اكثر من عشر سنوات من ذلك التاريخ . وفي تلك الفترة نشبت ثورات حرض عليها مانيوا وموزيلا ، من ابناء مانيكومي ، مما دفع الجنود البرتغاليين الى التوغل الى قلب منطقة الجوامبي حيث أسسوا في وقت لاحق مركزاً عسكرياً أطلقوا عليه اسم كوجونو تخليداً لذكر الزعيم كوهونو . أما ماثان ، والد كوهونو ، فأغلب الظن انه حكم خلال الفترة الواقعة بين عامي ١٨٢٠ و ١٨٥٠ . وهنا تلتقي خطوط النسب ، اذ تجمع معظم سلاسل النسب على انها تنحدر من سلف مشترك ، هو ماثان ، وذلك عن طريق نياييلو وناينونجي . وجامبا وتوبيلي وموجاجي وموهاري . وهذه الاسماء الستة الاخيرة ثابتة ، وان كان ترتيبها يختلف من حالة لآخرى .

اما قبيلة جوامبي الصغيرة فيرأسها زعيم مستقل . ولعائلاتها سلاسل نسب موازية لنظيراتها عند القبيلة الكبيرة ، ولكنها تلتقي معها عن طريق ليشوكي الذي كان ، على ما يبدو ، شقيقاً لماثان . ويرجع جوموندو زفالا ، الملقب بزعيم تشوبي لمنطقة زفالا ، نسبة الى زفالا الذي يصفه بأنه حفيد تسوفاوورا ، ابن

جامبا . وهكذا نرى ان الروايات المأثورة تدرج ما لا يقل عن جيلين بين زفالا وجامبا .

وثمة مجموعة اخرى مستقلة من الروايات المعتمدة لدى قبيلة الجوايلوندو في شيلوندوني توحى بان تسلسل نسب الجوامبي قد اختصر طوله وانه ، اذا اعد على اساس جيد ، يؤدي الى ثانيا الذي خاض حرباً مع ابناء زفالا حوالي عام ١٨٤٠ واستدعى الجنود البرتغاليين لمعاونته في القتال . واذا رسم خط نسب واضح المعالم ، تبين انه يمر بما لا يقل عن تسعة اجيال ثم ينتهي بشيلوندو ، السلف الذي تتحدث عنه الروايات التاريخية المأثورة وتذكر انه هاجر من نكوسا في المنطقة الغربية واستقر في المنطقة الساحلية . ولا بد ان شيلوندو عاش قبل القرن الثامن عشر بمدة طويلة ، نظراً لان البلاد كانت تعرف باسمه قبل عام ١٧٠٨ حين نشر دي ليل (De L'Isle) خريطة بعنوان « كوروندي » التي تذكر الروايات المأثورة انها خضعت لحكم شيلوندو^{٢٠} . وقد استقصى الباحثون البقايا الحفرية للقرية الافريقية القديمة التي دفن فيها شيلوندو - حسب رواية افراد ذريته - مستندين في ذلك الى المعلومات التي زودها بهم مؤرخو الجويلوندو ، فتبين ان الموقع هو نفسه الذي نسب اليه اسم كويروندي^{٢١} في خرائط عامي ١٧٠٨ و ١٧٢٠ . ويقرن اسم شيلوندو باسم جامبا في روايات كل من الجويلوندو والجوامبي والزفالا .

القرن السادس عشر

لا تشير الروايات المتوارثة في هذه المنطقة الى اي احتكاك بالاوروبيين خارج

G. de L'Isle, in Tracey, Antonio Fernandes, p. 74.

٢٠

Tracey, «Antonio Fernandes,» pp. 74-78.

٢١

نطاق الاشتباكات الحربية التي وقعت في القرن الماضي . غير ان المصادر البرتغالية تستشهد بوثائق تقيم الدليل على ان احتكاكاً مهماً جرى في القرن السادس عشر بين السكان المحليين وبين الاوروبيين . ففي عام ١٥٥٩ قام كاهن برتغالي في موزامبيق بتعميد فتى ادعى انه ابن الملك جامبا من انهامباني . وفي شهر شباط (فبراير) من السنة التالية ، وافق راهب يسوعي يدعى جوتزالودا سيلفيرا على التوجه الى بيت الفتى وبذل محاولة لحمل الاب وبلاطه على اعتناق المسيحية . وبعد ذلك قضى جوتزالو ومساعداه الراهب اندريه فرناندز سنتين عملاً خلاهما على نشر الديانة المسيحية في اوساط شعب جامبا . وكتب هذان المبشران رسائل ضمّناها ملاحظات كثيرة عن قبيلة الجوامي وقبيلة التونغا المجاورة لها .

وسرعان ما ادرك افراد الارساليات التبشيرية ان جامبا لم يكن زعيم انهامباني ، وانما زعيم بلاد اطلقوا عليها اسم تونغ (ووتنغا) ، وهي بلاد تقع في الداخل على بعد تسعين ميلاً من ميناء انهامباني . ويتضح من الاوصاف الجغرافية ان العاصمة لم تبعد كثيراً عن ملتقى نهري انهاريم واناسوم . وكان المبشرون يشاهدون ، على طول احدى الطرق المؤدية الى ذلك المكان ، قطعاناً كثيرة من المواشي السمينه منتشرة في وادٍ يرجح انه وادي الانهانومب ، او وادي نهر المواشي . وكانوا يجتازون في طريقهم مناطق تكثُر فيها اشجار الحمضيات ، وكثيراً ما كان يصدر منتج هذه الاشجار لبيع لافراد الارساليات التبشيرية في تونغ التي كانت تعاني نقصاً في الفواكه والمنتجات الزراعية باستثناء انواع من النباتات البقولية والجوز الارضي . ويبدو ان تونغ كانت قريبة من الموقع الذي يسمى اليوم كوجونو . أما المنطقة المجاورة التي اشتهرت بوفرة اشجارها المثمرة فتقابل منطقة ثونغا الشمالية الواقعة بين تونغ وانهامبان . واذا استثنينا التغيرات التي حدثت في اعقاب الاحتلال الاوروبي ، امكنا القول ان الاوضاع السابقة ظلت قائمة حتى يومنا هذا .

وتتطبق اوصاف الاهالي في القرن السادس عشر على اوصافهم اليوم .
فالشعب الذي كان يشغل منطقة تونغ كان يعرف بشعب جامبا ، وروي عنه
انه قدم من منطقة تقابل ما يعرف اليوم ببلاد الترنسفال الشمالية وروديسيا
الجنوبية . وسبق ان اوضحنا ان قبيلة الجوامبي اليوم تطلق على بلادها اسم
ووتنغا او ووتزنغي ، وان قبيلتي الجوامبي والماكومي تسميان لغتهما المشتركة
التزونجي . وبما حير الكهنة البرتغاليين ان شعبي الكارتنغا والشونا ، اللذين كان
يتزعمها جامبا ، كانا يطلقان على بلادهما اسم تونغ ، في حين كانت قبيلة البوتنغا
تشكل شعباً مختلفاً شغل المنطقة الواقعة بين تونغ وانهامبان . وتسكن جماعة
التونغ اي (الخوكا) اليوم المنطقة الواقعة شرق بلاد التونغ ، وهذه الحقيقة تسبب
ارتباكاً لدى الدارسين المعاصرين . ونسب الاب جوتزالو سكان انهامبان الى
قبيلة البوتنغا ، أما سكان منطقة تونغ فنسبهم الى قبيلة الماكارنغا ٢٢ .

وتذكر هذه الاوصاف القديمة ان قبيلة الجوامبي قدمت من الغرب تاركة
بلاد الكارتنغا والشونا بسبب نزاع نشب بين افراد العائلة المالكة وانها استولت
على المنطقة التي كانت تشغلها قبيلة التونغا . وتذكر روايات الارساليات
التبشيرية ان قبيلة الجوامبي كانت تتفوق على جيرانها من البوتنغا في النظافة
والاجتهاد وفي الكثير من السمات الثقافية الاخرى . وكان افراد القبيلة يحبون
لحم البقر ، ولكنهم كانوا يضطرون الى شراء المواشي من القبائل المجاورة . ولم
يمارسوا عادة ختان ابناءهم على غرار ما كان متبعاً عند قبائل البونغا والبوتنغا
التي كانت تشكل نسبة كبيرة من السكان الساحليين ، وكانوا ينزعون الى الهدوء
والمسالة الا في حالات السكر ، والواقع انهم كانوا يكثرون من الشرب على
الرغم من ادعائهم بانهم اكثر اتزاناً ورصانة من معظم القبائل المجاورة . أما
مشروباتهم الكحولية فكانت ، كما هي الحال اليوم تقريباً ، تصنع من ثمر

الانقرديا وجوز الكاني وبعض انواع الحبوب . ولا يزال مصطلح امبومبي (Empombe) ، الذي كان يستعمل في حفلات الشرب ، معروفاً اليوم في اوساط قبيلة الجوامبي . ويمكن القول على وجه الاجمال ، ان الاوصاف التي نسبها الكتاب الى قبيلة الجوامبي قبل اربعة قرون لا تزال تنطبق عليها في منتصف القرن العشرين .

وكانت قبيلة الجوامبي - بناء على روايات الارساليات التبشيرية - تعيش قرب مورد كبير من السمك ، ولكنها لم تكن بصيده او بأكله . ويبدو انها لم توجه اي اهتمام الى استغلال الانهار التي كانت تعيش على محاذاتها ، وذلك بخلاف قبيلة التونغا المجاورة التي كان اقتصادها يرتبط بصيد الاسماك . ومن عجيب امر هذه القبيلة ان الوضع ظل كما هو بعد مرور اربعة قرون ، على الرغم من ان القبائل المجاورة لها من جميع الجهات - وكذلك نساء التشوبي في قبيلة الجوامبي نفسها - تشتري السمك المجفف والجبيري من الباعة المتجولين من افراد قبيلتي التونغا والتشوبي الذين يسكنون المناطق الساحلية . ولاحظ المبشرون قبل اربعة قرون ان الكثيرين من افراد قبيلة الجوامبي يؤثرون السكن في بقع مظلمة وسط الغابات ، ولا يزال هذا الميل قائماً حتى يومنا هذا . ولم يطرأ تغير يذكر على نظام تكليف النساء بالقيام بالعبء الاكبر من الاعمال الزراعية في الحقول . ولا يزال من اليسير على المرء ان يقنع اي فريق من الرجال بان يخرج للصيد مصطحباً معه ما يحتاج اليه من الكلاب والاسلحة . واذا اطلع المرء على حياة قبيلة الجوامبي في القرن الحالي ، فانه لن يجد ما يثير استغرابه لدى قراءة اوصاف الطرق التي كانت تتبع قبل اربعة قرون في نصب الشرك للفيلة وقتل فرس النهر والجاموس والطرائد الاخرى ، وتصرفات الرجال وازيائهم ورقصاتهم الحربية ، وأساليب الكهانة والعرافة ، ومعالجة الامراض ، والغذاء ، والعادات الخاصة بالجنائزات ، وطرق المحاكاة بالتعذيب^{٢٣} .

٢٣ المصدر السابق المشار اليه في الرقم ٢٢ الجزء II ، ص ٥٨ - ٩٨ انظر ايضاً :

Fuller, «Ethnohistoric Study,» pp. 83-86.

وثمة عادات تتصل بالجنس والزواج اساء المبشرون فهمها ، غير ان في رواياتهم ما يكفي لاقامة الدليل على وجود شبه بين طرق الجوامبي القديمة وطرقها الحديثة . فالارملة لا يزال يرثها ابن اخ زوجها المتوفى ، ولا يزال من حق الزوج ان يعيد زوجته الى والدها اذا لم تتل رضاه مع المطالبة برد قسم من نفقات الزواج او باستبدالها بزوجة اخرى . ومن الانماط الاخرى التي ما زالت قائمة تعدد الزوجات عند الصفوة المختارة ، والمفاوضات المتصلة بالحيانة الزوجية ، والامتناع بشعائر جنسية لتطهير الجو من الدنس الناشئ عن الموت او الحيانة الزوجية . ويبدو ان احد المبشرين راعه بعض ما شاهده فرغب عن وصف « العادات المبتذلة التي يعجز اللسان عن وصفها » واكتفى بالإشارة الى ان قبيلة الجوامبي كانت ، في حالات المرض او الموت او الازمات ، تقيم شعيرة « ابشع من ان توصف » من اجل التخلص من رجس خطر مستطير^{٢٤} . وليس من العسير على المرء ان يدرك سبب احجام هذا المبشر عن الكتابة الى زملائه الكهنة عن مثل هذه العادات . فكل ما يحتاج اليه المرء لادراك هذا الامر هو ان يستمع الى احد رجال الجوامبي المعاصرين وهو يصف الطرق المتبعة في الجماع الجنسي الشعائري ، وجمع السائل المنوي ومزجه ، ودهن الاصبع الكبير لقدم كل قروي بالمزيج ، كل ذلك من اجل دفع البلاء الذي عم القرية .

وذكر احد البرتغاليين الذين زاروا المنطقة في القرن السادس عشر ان الناس كانوا يقسمون اليمين بالنفخ على وجه الشخص الذي كانوا يعطونه العهد . ويبدو ان هذا الكاتب البرتغالي كان يشير الى الشعائر المتصلة بتأدية القسم بالطريقة التقليدية . فبحسب هذه الشعائر ، كان الشخص المكلف بتأدية القسم يقذف كمية من الرمل الى عل ثم ينفخ في الرمل في اتجاه الرجل الذي يخاطبه .

Junod; « Os indigenas de Moçambique, » pp. 15 ff. Cf. ٢٤
Fuller «Ethnohistoric Study,» pp. 57, 69 ff.

أما وصف الطريقة القديمة في صنع قماش من لحاء الشجر واستخدامه في صنع الملابس ، فينطبق تمام الانطباق على الاساليب التي كانت متبعة عند قبيلة التونغوا وبعض افراد الجوامي حتى مطلع القرن الحالي. وكذلك الامر بالنسبة للزيلوفون البدائي المعروف باسم تمبيل (Timbila) ، اذ لم يطرأ اي تغير يذكر على الطريقة المتبعة في صنعه عند قبيلتي الجوامي والتشوي . ويلاحظ ان هناك ميلاً شديداً الى الموسيقى عند هاتين القبيلتين ، كما ان التمبيل تتمتع بمكانة لا تجاريها مكانة أي من الآلات الموسيقية الاخرى .

وسجل المبشرون البرتغاليون الاوائل اغنيتين مع تفسيرهما، ولا يمكن فهمها بلغة التونغوا او التسوا او التشوي ، غير ان ذاكرة الجوامي تعي بعض كلمات الشونا مثل « gombe » (بقرة) و « fuka » (يقع) ، و « ambuze » (معزى) ، و « chapana » (يتغيب) ، و « virato » (صندل) . ويدل تذكر هذه الكلمات على وجود صلة بين لغة الجوامي الحالية ونص هاتين الاغنيتين ، وكذلك على وجود علاقة بين لغة الشونا ولهجة الكارنغا . وثمة كلمات سجلها الكهنة البرتغاليون لا تزال مألوفة لدى السامعين من افراد قبيلة الجوامي ، نذكر منها على سبيل المثال : « milandos » (منازعات اهلية) و « motro » (امتحان السم) ، وكلمة (قم) التي تستعمل احياناً للدلالة على الرشوة التي تدفع لزعيم ومجلسه للنظر في نزاع ، وكلمة « muzimo » للدلالة على روح احد الاسلاف ، وكلمة « songos » (nanga) للدلالة على « عرافي الساحرات » . ويلاحظ ان هذه الكلمات تحمل مدلولات شبيهة بالمدلولات المنسوبة اليها في الرسائل التي كتبت بين عامي ١٥٦٠ و ١٥٦٢^{٢٥} .

وفي عام ١٥٨٩ كتب دياجو دو كوتو (Diago do Couto) تقريراً روى فيه قصة حطام السفينة « س. تومي » (S. Thomé) وضمنه وصفاً لرحلة

٢٥ Junod, «Os indigenas de Moçambique», pp. 14 f.; 81 ff.

الناجين الى الساحل . ويذكر دو كوتو ، في سياق حديثه عن منطقة خليج دلفوا وبعض الزعماء الذين لا تزال اسماءهم مألوفة اليوم ، يذكر اسم منطقة انهامبولا قرب بلاد الزفالا ، حيث تعيش اليوم جماعة انحدرت في الاصل من شعب الانهامبولا . وقد اقترح زعيم الانهامبولا على فريق الناجين سلوك طريق ساعدته على التوغل في المناطق الداخلية الى جهة الشمال والوصول الى نهر كبير وصفه الناجون انه « من حجم نهر اورو ويقع على خط عرض $1/2^{\circ}$ - 34° مشكلا الحد الفاصل بين مملكتي باندا وجامبي » . ويضيف دو كوتو ان « الفريق عبر النهر وواصل سيره حتى بلغ مدينة الملك جامبي على بعد فرسخ ونصف من النهر » ٢٦ .

وتقع عاصمة قبيلة جوامبي الكبيرة اليوم على ضفة نهر انهاسوني المقابلة لمملكة باندا . وفي عام ١٩٥٢ نصح الادلاء في انهامبولا السواح بان المرء يستطيع الوصول الى انهامباني بدون استعمال الطريق الاوروبية الحديثة والمعديات النهرية ، وذلك بسلوك طريق شمالية تؤدي الى ملتقى نهري انهاريمي وانهاسوني دون ان تمر باي تلال او انهار . وعند نقطة تلاقي الرافيدين يعبر المسافر النهر ، ومن ثم يحتاج جوامبي ويسير في اتجاه نهر انهاسوني او سلسلة من البحيرات المؤدية الى نهر انهاثومي ، ومنه الى خليج انهامباني . ومن الثابت ان هذه الطريق تمر بموقع قرية جوامبي القديمة .

وتحدث دياجو دو كوتو ، في جملة ما تحدث ، عن قرى الملك جامبي وحسن ضيافته . وروى كيف عمد اثنان من الكهنة البرتغاليين الملك واولاده واطلق عليهم جميعاً اللقب « Sa » تيمناً باسم القديس سبستيان . ومع ان اللقب « Sa »

المختصر من كلمة « Saint » (قديس) لم يحتفظ بدلالته الاصلية ، فان الرجال والاولاد من قبيلة الجوامبي لا يزالون يستعملونه باعتباره مصطلحاً غير محدد. الدلالة على غرار بعض المصطلحات العامة غير المحددة التي يستعملها الامريكيون من مثل « pal » و « chum »^{٢٧} .

يتبين من هذه المصادر ان اراضي التونغ التي شغلها قبيلة الجامبا في الفترة الواقعة بين عامي ١٥٦٠ و ١٥٨٩ هي منطقة الونتغا التي تشغلها قبيلة الجوامبي في القرن العشرين . ومن سخریات القدر ان الكاتب ثيل الذي نشر هذه الوثائق لم ينتبه الى قيمتها ، اذ خلاص الى القول انه لم تكن ثمة علاقة تربط القبائل القديمة بالفتات الاثنية الحالية .

ويمكن اكتشاف حقائق اخرى استناداً الى السجلات التاريخية والروايات القبلية . ففي عدة نقاط عند ملتقى نهري الانهاسوني والانهاريمي توجد تلال كفرية قديمة تضم ، بحسب روايات افراد معاصرين من الجوامبي ، رماذ الكثيرين من اجيال القبيلة المنصرمة وعظام بعض زعمائها . وفي احد هذه التلال عثر على حجر للسن ، غير ان المخبرين من الجوامبي اعربوا عن اعتقادهم بانه لا يعدو كونه حجراً عادياً اصبحت صفحته ملساء نتيجة الاستعمال الطويل .

وتستعمل كلمة مواري (Mwari) للدلالة على الاله في ديانة قبيلة الشونا وقبيلة المتابلي في روديسيا . وتظهر هذه الكلمة في معظم سلاسل النسب عند الجوامبي في كلا شكلها : المقتضب مواري والمطول موواري او موهاراري . ويجهل معظم المخبرين معنى هذه الكلمة ، كما انهم لا يقرنونها بالشعائر السرية الخاصة بتكريس النساء والمعروفة باسم كسيكوندلا نا مواري (Xikundla na)

Fuller, « Ethnohistoric Study, » pp. 19, 210. Cf. Theal, ٢٧ «South Eastern Africa,» II, 182 f., 218 f., and Junod, « Os indigenas de Moçambique », pp. 43-44, 50-52.

(Mwari) . ولا يجد المرء الا نفراً قليلاً من الرجال الذين يقرون بانهم يعرفون شيئاً عن هذه الشعائر . والجدير بالذكر ان حضور هذه الشعائر محظور على الرجال ، وان خرق هذا الخطر قد يعرضهم لعقوبة الموت . وقد تسربت بعض التفاصيل عن هذه الشعائر مع الاشارة الى التركيز على اعضاء الانثى التناسلية واحتمال اخضاع النساء للجماع الجنسي . وتوحي هذه المعلومات ان الشعائر الجنسية عند الجوامبي تشبه نظيراتها عند قبائل الشونا . وسألت ذات يوم امرأة من الشونا ما اذا كانت تعرف المقصود بمصطلح « كسيكوندلا نا مواري » ، فأجابت انها لم تحضر هذه الشعائر بنفسها ، ولكنها وصفتها بعبارات توحي بانها تجري على غرار الشعائر المطبقة عند قبيلة الجوامبي ، هذا مع العلم بانها انكرت ان الفتيات المعنيات اللواتي اجتزن سن البلوغ يرغمن على مضاجعة الرجال في مرحلة معينة تبلغ فيها احتفالات التكريس او التدشين ذروتها . أما وظائف هذه الشعائر ، بوصفها تربية جنسية او اعداداً جسماً للزواج ، فتعتبر أقل أهمية من دلالتها الرمزية بوصفها نشاطاً يمثل علاقة رمزية مع مواري ، كبير آلهة الاسلاف عند قبائل الشونا . والسؤال الذي يتبادر الى الذهن هو : كيف يمكن للجوامبي ، التي تعتبر مواري سلفاً لها ، ان تطبق شعائر الشونا وتستعمل المصطلحات الدالة عليها دون ان تقرنها اما باسم سلفها الخاص او بكبير الآلهة عند الشونا ؟

وهناك مبررات كثيرة تحملنا على الاعتقاد بصحة الرأي الذي تبناه كل من هنري فليب جوند^{٢٨} والراهب فليشيانو دوس سانتوس^{٢٩} ، وهو الرأي القائل بان مفردات التشوبي والجوامبي وبعض القبائل الاخرى الضاربة في المنطقة تلتقي في نقاط كثيرة مع مختلف لهجات الشونا . وفي الحالات التي فيها تختلف

٢٨- المصدر نفسه المشار اليه في « ٢٧ » ، ص ١٤ - ٢٢ .

٢٩- Dos Santos, « Gramatica da Lingua Choje », pp. 9-20.

لغة الجوامبي عن لغة التسوا او الجيتونغا المجاورة ، نجد انها كثيراً ما تقترب من استعمال لغة الشونا ، وبخاصة في المصطلحات الدالة على مواطن اهتمام الرجال . ولا تقف أوجه الشبه عند المفردات او غيرها من العوامل اللغوية ، انما تزداد وضوحاً في الامثال والالغاز والحكايات الشعبية وأساليب التطير . أضف الى ذلك ان هناك اسماً لاماكن واشخاص يتعذر ايجاد أي تفسير لها في نطاق التسميات المستعملة عند الجوامبي والزقالا والجويلونديو ، غير ان مجتمع الشونا يعطي هذه الاسماء تفسيرات منطقية .

أهمية الروايات الشفهية

لا يهدف هذا القسم الى البرهنة على وجود علاقة بين سكان الجوامبي الذين شغلوا ، على ما يبدو ، منطقة ووتنغا طيلة القرون الاربعة الماضية وبين قبيلة الشونا او أية فئة اخرى معينة على الرغم من الحقيقة المحيرة التالية ، وهي ان اثر الشونا تجلى بوضوح في اوساط مجتمعات اللوفيدو والفندا في شمال الترنسفال . انما الهدف الاول لهذا القسم هو بيان أهمية الروايات الشفهية والتاريخ المدون لكل دراسة دقيقة مفصلة تجري على أية مجموعة سكانية افريقية . وثمة ايضاً هدف ثانوي وهو الاشارة الى اساليب اخرى في المعالجة نحتاج اليها لدعم او تقويم المعلومات التي نحصل عليها عن طريق الاستماع الى الروايات الشفهية . وبما لا يرقى اليه شك ان الروايات الشفهية الماثورة محلياً تقدم للدراسات التاريخية ما لا يقل عن خمس خدمات رئيسية ، شريطة ان تخضع مثل هذه الروايات لفحص دقيق وتحقيقات مناسبة تجري حسب الاصول . وهذه الخدمات هي :

١ - من الواضح ان الروايات الماثورة محلياً تساعد على تحديد المجالات المرتبطة بظاهرة الاستمرارية الثقافية . وينطبق هذا القول على الجوامبي ، وكذلك على الدراسات التي تجري على المجموعات السكانية الافريقية في منطقة خليج

دلفوا ومناطق سوفالا . فالروايات المأثورة عن الجوامبي في القرن السادس عشر تعززها وثائق تاريخية وثبتت صحتها دراسات اثنوغرافية اجريت على التقاليد والظواهر الثقافية المعاصرة . وهذه المصادر مجتمعة تميز قبيلة الجوامبي بوصفها مجتمعا سار في خط تاريخي متصل الحلقات منذ حوالي عام ١٥٠٠ حتى وقتنا الحاضر ، وسكن منطقة جغرافية واحدة طيلة هذه المدة .

٢- تبين ان المؤرخين القبليين يستطيعون انعاش ذاكرتهم بالرجوع الى سلاسل نسب معتمدة ، ويستطيعون بالتالي ان يتذكروا روايات شفوية تتقصى علاقات القبيلة في نقاط كثيرة من تاريخها . ان هذا النوع من التاريخ عرضة للخطأ ، وقد يشك الدارس في بعض التأويلات المقدمة حين يقابلها بالمعلومات الحديثة المتوافرة . غير اننا اذا اخذنا بعين الاعتبار ان الراوي قد ينزع في بعض الاحيان الى الشطط في خياله او الى تقديم تبريرات لاحقة ، امكننا القول ان الروايات المأثورة تلقي شعاعا هاديا على الشعوب التي احتكت بها الثقافة قيد الدراسة وكذلك على طبيعة العلاقات التي قامت بين الثقافات المتجاورة .

٣- هناك كلمات وتعبيرات اصطلاحية وأمثال مأثورة بطل استعمالها في اللغة الدارجة ، غير ان بقاءها عالقة في اذهان بعض الناس يساعدنا على تقصي التطور اللغوي والعلاقات اللغوية . وثمة امثال مأثورة وجدت طريقها الى نقاط مختلفة في معظم سلاسل النسب في افريقيا الجنوبية الشرقية ، وهي تعبر عن رسائل مربية تتعلق بالشعوب او الفترات التي نسبت اليها . وقد يروى المثل الواحد بطريقتين مختلفتين : الاولى في شكله القديم ، والثانية في قالب لغوي او فكري حديث . وهناك بعض العبارات التي يتعذر

تفسيرها بلغة الشخص الذي تعطى سلسلة نسبه ، ولكن يمكن ايجاد تفسير لها بلغة اجنبية .

٤- ومن شأن الدراسة الدقيقة للروايات الشفهية ان تساعدنا بعض الشيء على تفهم التغيرات التي تطرأ على السمات الثقافية . فحين يروي المؤرخ القبلي قصص اسلافه وامجادهم ومغامراتهم ، تراه يلجأ الى تكرار عبارات دارجة تعلمها ابان طفولته او استذكار اوصاف العادات على النحو الذي كانت عليه عندما شقت مثل هذه القصص طريقها لأول مرة الى التاريخ الشفهي الذي رواه المعاصرون للحوادث الموصوفة . وهذا بدوره يكسبنا استبصاراً بأحوال الايام الغابرة ، ولكن يجب الا يغيب عن بالنا ابدأ ان الراوي قد يعمد ، عن وعي او غير وعي ، الى تفسير الحوادث الماضية في ضوء خبراته الخاصة .

٥- واذا كانت الروايات الشفهية مدعومة بوثائق تاريخية كافية ، فانها تميظ اللثام احياناً عن القوة النسبية او الضعف النسبي لبعض جوانب الثقافة قيد الدراسة . فتقارير الكهنة البرتغاليين ، مثلاً ، تذكر ان قبيلة الجوامبي لم تمارس عادة الختان ، في حين مارستها جميع القبائل المجاورة لها . والجدير بالذكر ان قبيلة الشونا ، التي يفترض ان تكون الاصل الذي انبثقت منه قبيلة الجوامبي ، ما زالت تفتقر الى شعائر الختان ، مع العلم بان قبيلة الجوامبي تقيمها وتستخدم في سبيل ذلك مفردات من اصل اجنبي . وسبق ان اشرنا الى ان سكان الجوامبي سمحوا في المدة الاخيرة للمرضة بان تساعد في شعائر الختان وان تدخل فيها بعض الاغاني المسيحية . ويدل هذا الحادث ان نظرة الجوامبي الى عادة الختان التي اقتبستها من جيرانها ليست جدية الى درجة تجعلها تتشدد في تطبيق المحرمات المتصلة بشعائر هذه العادة . وتضم الاوصاف التي تناهت اليها من عام ١٥٦٠ عن سلوك الجوامبي انماطاً

ثقافية كثيرة قاومت عوامل التغير باصرار وعناد ، ونخص بالذكر من هذه نفور افراد القبيلة من أكل السمك وإيثارهم السكن في منازل يبنونها وسط الغابات .

الخاتمة

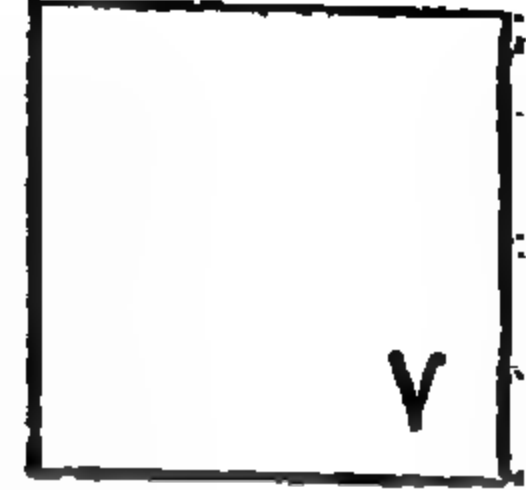
اصبح من الممكن ان تقدم صورة وافية عن التغير والاستقرار في ثقافة الجوامبي وان نرفقها بتفاصيل كثيرة تعود الى الماضي مسافة زمنية اطول مما ألفناه في بعض الدراسات الماثلة . وقد تيسر لنا ذلك عن طريق الاستفادة من الروايات الشفهية ، وتحقيقها بالرجوع الى الوثائق التاريخية ، ومقابلتها بالعادات المعاصرة التي جرت ملاحظتها خلال الابحاث الانثروبولوجية الميدانية . وبما لا شك فيه ان هناك تغيرات طرأت نتيجة هجرة بعض الاهالي من المناطق الجبلية الى المناطق الساحلية وما رافقها من تكيف على مناطق السكن الجديدة والجيران الجدد ، كما ان هناك تغيرات لا تزال قائمة اليوم نتيجة الاحتكاك بالاوروبيين . غير ان اكثر ما يستلفت النظر في هذه الدراسة هو درجة الاستقرار التي حافظت عليها ثقافة الجوامبي على الرغم من القوى التي اثرت فيها واصطدمت بها خلال القرون الاربعة الاخيرة .

وثمة دراسات علمية اخرى تستطيع ان تسهم في اعادة بناء الازعاج الماضية في افريقيا بصورة اوفى من العرض الذي يستند الى التاريخ الاثني . صحيح ان علم الارخولوجيا قد يعنى ، في المقام الاول ، بدراسة اسلاف الانسان السابقة لشكله البشري الحالي من جهة ، وبالاطلاع الاثرية المدهشة في منطقة زمبابوي من جهة اخرى . الا ان في وسعه ان يسلط اضواء كاشفة على التطور الثقافي في افريقيا الجنوبية الشرقية ، وذلك بدراسة الابنية الحجرية العديدة في روديسيا الجنوبية ، والرسوم الصخرية الواسعة الانتشار والتي كثيراً ما تنسب الى قبائل

البوشمن ، والتلال الكفرية الممتدة على طول ساحل موزامبيق ، والكثير من المواقع الاثرية الاخرى . ويستطيع علم اللغويات ايضاً ان يضيف حقائق جديدة الى معرفتنا عن طريق تحليلاته للعلاقات القائمة بين لغات البانتو ، ومقابل ذلك يستطيع المؤرخ الاثني ان يساعد العالم اللغوي في اكتشاف مفردات من بعض لغات البانتو دونت على مدى عدة قرون . اما الجغرافية فبامكانها ان تسهم في هذا النوع من الدراسات على صعيدين : اولهما ان دراسة المدونات من الخرائط المرسومة سابقاً لافريقيا ، بقصد التعرف الى التغيرات المهمة في بعض الظواهر الجغرافية ، من شأنها ان توسع نطاق البيانات المدونة عن الاتصالات الخارجية ، وذلك بكشف النقاب عن المواعيد التي قام فيها المكتشفون بتزويدنا بمعلومات جديدة عن مناطق معينة . اما الفائدة الثانية لعلم الجغرافية فهي انها قد تخبرنا كيف ومتى تحولت جبال كانت مغطاة بنظام معقد من المدرجات الى مناطق قاحلة الى درجة جعلتها غير صالحة للزراعة ، او متى تسربت مياه بحيرة معينة الى بحيرة اخرى ، وما شاكل ذلك من الحوادث التي كانت تستخدم لتحديد تاريخ التحركات القبلية في امكنة نائية كإنهامباني في موزامبيق او لولو ابرج في الكونغو البلجيكي .

هذه العلوم ، وغيرها من العلوم ذات العلاقة ، قد تزودنا ببيانات لا تتوافر عادة في الوثائق التاريخية . ويعود ذلك اما الى ان هذه البيانات لم تدون او لانها ترجع الى عهود سابقة للاحتكاك بالاروبيين . اما اسهام التاريخ الاثني في دراسة الثقافات الافريقية في هذه المنطقة فلم يبدأ الا مؤخراً . وقد قام كل من هنري أ . جوند وهنري ب . جوند بمحاولات رائدة لاعادة بناء التاريخ استناداً الى وثائق اصلية . غير انها ، لسوء الحظ ، لم يحافظا على المواظبة ذاتها التي بدأ بها . ونشرت رسالة لاكسلسون (Axelsson) تتضمن نتائج ابحاثه الدقيقة ، ولكنها لم توزع على النطاق الواسع الذي تستحقه . وتزودنا هذه الرسالة بمواد لم يجر بعد تفسيرها تفسيراً وافياً . وهناك آلاف من نسخ الميكروفيلم التي اخذها

أكسلسون لوثائق ومخطوطات عثر عليها في البرتغال، وهذه النسخ كانت محفوظة في عام ١٩٥٧ في امكنة حفظ السجلات في روديسيا الجنوبية، ولم يجر استعمالها حتى ذلك التاريخ . ونشر ثيل (Theal) مجموعة كبيرة من المخطوطات ورافقها بترجمات بذل في اعدادها جهداً كبيراً . وتعتبر هذه المجموعة ، على الرغم مما فيها من اخطاء في النسخ والتفسير ، منطلقاً لكل دراسة يجريها اي باحث ليس لديه اطلاع سابق على الوثائق الفرنسية والالمانية والهولندية عن رحلات المكتشفين والرواد في افريقيا الجنوبية والشرقية . وتبذل الآن محاولات للربط بين الدراسات الانثروبولوجية الميدانية وغيرها من الابحاث في الثقافات الافريقية المعاصرة من جهة ، وبين الاتجاه الى استخدام المدونات التاريخية استخداماً منظماً ، ومن المتوقع ان يؤدي هذا الربط الى تفهم اوفى واكثر استيعافاً لعوامل التغير والاستقرار في الثقافات الافريقية .



استعداد الايبو لتقبل التغير^١

سيمون اوتبرج

الايبو شعب زراعي يميل الى الحياة الاستقرارية الهادئة ، وتسكن اغلييته منطقة الغابات الاستوائية في جنوب شرق نيجيرية . ويشكل هذا الشعب وحدة ثقافية ولغوية تضم حوالي خمسة ملايين نسمة يشغلون منطقة داخلية لا تبعد كثيراً عن الساحل الذي تفصلهم عنه قبائل الايفيك والايبيو والاوغوني وقبيلة الايماو الشرقية وغيرها من القبائل التي تلتقي مع شعب الايبو في الكثير من النقاط الثقافية والخبرات العملية المشتركة .

وكان شعب الايبو ، قبل احتكاكه المباشر بالاوروبيين ، يتكون من أكثر من مائتي فئة اقليمية مستقلة تتألف كل منها من قرية او مجموعة من القرى او من تجمعات سكانية متفرقة . أما التنظيم الداخلي لهذه الفئات فكان يقوم على نظام

١ هذه نسخة منقحة عن مقالة قرأها الكاتب في مؤتمر نورثوست الانثروبولوجي الذي عقد في جامعة اوريغون ، بوجين ، اوريغون ، ايار (مايو) ١١ - ١٢ ، ١٩٥٦ .

من العشائر او السلالات التي تعتمد خط الذكور في سلاسل نسبها . وعلى الرغم من نشوء بعض العلاقات المتبادلة القائمة على التجارة او التزاوج ، فان كل فئة كانت تشكل وحدة مستقلة نسبياً عن الفئات الاخرى ، وكانت تخضع لحكومة خاصة بها . وكانت الاعمال العدائية والمناوشات الحربية شائعة بين الوحدات المتجاورة ، ولكن على نطاق محدود . ولم تنشأ في تلك العهود ممالك او دول او مجموعات سياسية كبيرة ، ولذلك لم يتيسر لهذه الفئات الكثيرة ان تندمج في وحدة شاملة ترتكز على نظام ثقافي مشترك او بنيان اجتماعي موحد .

ولعل شعب الايبو يتفوق على سائر المجموعات السكانية الكبيرة في نيجيرية في القدرة على التكيف الثقافي او في الاستعداد لتقبل طرق الحياة الغربية . فقد هاجر مئات الالوف من سكان الايبو الى مناطق اخرى نتيجة للاحتكاك الثقافي الذي عقب الفتح البريطاني لبلادهم في الفترة الواقعة بين عامي ١٨٦٠ و ١٩١٥ ، فانتقل معظمهم الى مناطق المدن كزاريا وكانو في نيجيرية الشمالية ، وكلابار في المنطقة الجنوبية الشرقية ، ولاجوس في المنطقة الجنوبية الغربية ^٢ . ونشأت مدن لم تكن موجودة في منطقة ايبو في العهد السابق للاحتكاك بالاوروبيين ، وسرعان ما نمت هذه حول مراكز المواصلات والتجارة والادارة الحكومية . وهاجر الكثيرون من سكان الايبو الى هذه المراكز التي نخص بالذكر منها : أبا ، وبورت هاركورت ، وأمواهيا ، واوينيتشا ، واينوجو . وعلى الرغم من الاساس الريفي لهؤلاء المهاجرين ، فان حياة المدن تبدو في نظرهم مثيرة ومجزية .

^٢ Nigeria, Department of Statistics, « Population Census of the Northern Region of Nigeria, 1952» (Lagos : Census Superintendent, 1953), pp. 26-29 ; «Population Census of the Eastern Region, 1953», Bulletin No. 6 : «Calabar Province» (Lagos : Census Superintendent, 1954), p. 79 ; «Population Census of Lagos, 1950» (Lagos : Government Printer, 1951), p. 10.

وحين يتحدث سكان المدن من الايبو عن نظرائهم من سكان الريف، يصفونهم احياناً بانهم « سكان أدغال » او « أقوام بدائية » وما شاكل ذلك من الاوصاف التي تذكرنا بالمصطلحات التي كان البريطانيون يستعملونها في نيجيرية في مطلع القرن الحالي .

ويشغل افراد من الايبو الكثير من وظائف « اليافسة البيضاء » المرفهة والوظائف المنزلية، وتستخدمهم الحكومة والشركات الخاصة بنسبة تفوق كثيراً نسبتهم الى المجموع الاجمالي للسكان في نيجيرية . وينشط تجار الايبو في انحاء مختلفة من البلاد ويلعبون دوراً هاماً في الحركة التجارية الافريقية في نيجيرية على الرغم من انهم لا يسيطرون عليها . وشهدت جميع مناطق الايبو في المدن الاخيرة طلباً ملحاً متزايداً على زيادة المدارس وتشر التعليم . ولعب هذا الاقبال المتزايد على التعليم دوراً رئيسياً في حمل الحكومة على وضع برنامج للتعليم الالزامي في نيجيرية والبدء في تنفيذه في المناطق الجنوبية الشرقية في عام ١٩٥٣^٣ ، هذا مع العلم ان التعليم الالزامي لم يعمم بعد تعميماً تاماً في جميع الاماكن . وفي الحالات التي كانت فيها الادارة البريطانية او الارساليات التبشيرية تعجز عن بناء المدارس او تتردد في ذلك ، فان مجتمعات الايبو المحلية كثيراً ما كانت تتحمل هذا العبء بنفسها وتعين المعلمين والمعلمات من اعتماداتها الخاصة . ومن المعروف ان المتعلمين من شعب الايبو يعزفون عن الزراعة بوصفها طريقة في الحياة ، وان الكثيرين منهم يؤثرون حياة الفقر في المدن على حياة المزارع الريفية في اماكن سكنهم الاصلية^٤ .

٣ Nigeria, Eastern Region, «Policy for Education» Eastern House of Assembly, Sessional Paper No. 6, 1953 (Enugu: Government Printer, 1953).

٤ George Cockin, «The Land and Education in the Ibo Country of Southeastern Nigeria,» International Review of Missions, XXXIII (1944), 274-79.

وكانت الزعامات التقليدية داخل الفئات المحلية تنحصر ، على الاغلب ، في ايدي الشيوخ . الا ان الوضع قد تغير في مناطق كثيرة ، وأخذ شباب من المثقفين والبارزين من التجار وأرباب العمل واصحاب الخبرة الفنية يلعبون ادواراً مهمة في الحكومة المحلية . ويحتل افراد من الايبو ، منذ سنوات كثيرة ، مكان الصدارة في الحركات القومية في نيجيرية ، ويمثلون انشط الفئات السلالية في السياسات الوطنية . ويعود الى هؤلاء الشباب الفضل الاول في تشكيل ونجاح المجلس الوطني في كل من نيجيرية والكاميرون ، وهو المجلس الذي مضت عليه مدة طويلة وهو يمثل احد الاحزاب السياسية الكبرى في نيجيرية . وفي السنوات الاخيرة اخذت شعوب اخرى ، وبخاصة شعب اليوروبا في جنوب شرق نيجيرية ، تنافس شعب الايبو في النشاط السيامي والزعامة الوطنية ، غير ان كفة الايبو ما زالت راجحة في هذا الميدان . وينزع زعماء الايبو السياسيون الى مقاومة الاستعمار ، غير انهم لا ينصرون الاتجاهات التقليدية كما انهم لا يمارضون التأثير بالثقافة الاوروبية الغربية . وهم يعتقدون ان تحررهم من الحكم البريطاني سيُعجل في انتشار اسباب الحضارة الغربية في البلاد .

وتعرض ثقافة الايبو حالياً لعدد من التغيرات المهمة الاخرى . فمن السمات المميزة لمجتمع الايبو الفئات السلالية الكبيرة القائمة على خط واحد من النسب . غير ان هذه الظاهرة اخذت تفقد الكثير من اهميتها بسبب هجرة اعضاء العشائر والسلالات الكبيرة من اماكن سكنهم الاصلية الى مناطق اخرى اما على اساس موقت او على اساس دائم . وثمة عاملان آخران يسهمان في اضعاف نظام العشائر اولهما ان الزراعة التقليدية ، التي تخضع عادة لاشراف العشائر والوحدات السلالية ، اخذت تلعب دوراً اقل حيوية من دورها السابق في اقتصاد الايبو ، والثاني ان الاعتقاد بارواح الاسلاف اخذ يتضاءل امام انتشار الافكار المسيحية . ومقابل ذلك اخذت الوحدات العائلية الصغيرة والتكتلات الاجتماعية والاقتصادية تكتسب المزيد من الاهمية . وتبدو هذه التغيرات في

التنظيم القائم على صلات القرابة واضحة للعيان في مناطق المدن ، الا ان ذلك لا يمنع من وقوعها حتى في المناطق الريفية . وقد حققت الارساليات التبشيرية نجاحاً كبيراً في نشر المسيحية في اوساط الايبو ، وان كان اعتناق المسيحية في حالات كثيرة لا يعتبر تاماً ، اذ لا يزال المرء يلمس بعض عناصر الانماط الدينية التقليدية كما ان بعض الكنائس المسيحية التي أسست تصطبغ بصبغة وطنية محلية . ومن التغيرات الاخرى التي تتعرض لها ثقافة الايبو ان الفنون التقليدية ، وبخاصة حفر الخشب ، تميل الى الاضمحلال ، حتى ان المرء في بعض المناطق لا يكاد يجد احداً يمارس الفنون التقليدية القديمة . ومقابل ذلك تطورت بعض الاشكال الفنية الجديدة على نطاق محدود ، كالاشكال المنحوتة من اغصان شوكية او قطع خشبية صغيرة او المنحوتات التي تمثل حيوانات ذات قرون . اما الدافع لتطور هذه الاشكال الفنية فهو الرغبة في تلبية طلبات الذين يعنون بثقافة الايبو من الافريقيين والاوروبيين المقيمين في نيجيرية .

والسؤال الذي يتبادر الى الذهن الآن هو : لماذا اظهر شعب الايبو ، الذي اعتاد ان يعيش حياة زراعية استقرارية في فئات صغيرة ومستقلة نسبياً ، استعداداً لتقبل اوضاع جديدة وللتغير بمثل هذه السرعة ؟ وللإجابة عن هذا السؤال علينا ان نفحص العوامل الاربعة التالية : أثر تجارة الرقيق الاوروبية في الايبو ، طبيعة الاحتكاك المباشر بالاوروبيين الذي جاء في اعقاب تجارة الرقيق ، وطبيعة ثقافة الايبو وطريقة تنظيمها ، واخيراً كثافة السكان العالية في بلاد الايبو .

تجارة الرقيق

كان ساحل نيجيرية الجنوبي ، من القرن السابع عشر حتى منتصف القرن التاسع عشر ، هدفاً لنشاط مركز قام به تجار الرقيق من الاوروبيين . ومن

المرجح ان تجارة الرقيق كانت مسؤولة عن نزوح عدة ملايين من سكان هذه المنطقة الساحلية الى اقطار اخرى . وكانت المنطقة الممتدة من نهر النيجر حتى نهر كروس شرقاً مسرحاً كبيراً لعمليات تجار الرقيق ، وربما عانت من تجارة الرقيق اكثر من الاجزاء الجنوبية الغربية من نيجيرية . وقد شملت تجارة الرقيق افراداً كثيرين من شعب الايبو ، كان بعضهم يعيش في مدن تجارية صغيرة نشأت وتطورت على الساحل الجنوبي الشرقي في مناطق لم تكن تابعة في الاصل للايبو . وعمل افراد من الايبو ينتسبون الى فئة اروتشوكو (Aro Chuku) عملاء لتجار الرقيق . وكانت فئة اروتشوكو هذه متمركزة قرب نهر كروس ، وكان رجالها يستطيعون الحركة والانتقال في اجزاء واسعة من بلاد الايبو بسهولة وسرعة نسبيتين ، الامر الذي مكّنهم من السيطرة على قسم كبير من تجارة الرقيق الداخلية * .

وقد اشترى تجار الرقيق الكثيرين من افراد الايبو ونقلوهم الى العالم الجديد ليعملوا ارقاء . ونحن لا نعرف الكثير عن اثر تجارة الرقيق في شعب الايبو ، وان كنا نعلم ، على وجه التأكيد ، ان الاسترقاق كان من العادات الاصلية التي مارسها الايبو ، وان الكثيرين من افراد هذا الشعب اظهروا استعداداً للتعاون مع تجار الرقيق الاوروبيين ، وانهم كانوا يحصلون على بضائع اوروبية نخص بالذكر منها : الحديد والبنادق والذخيرة والقماش والمشروبات الروحية ، ونحن نعلم كذلك ان تجارة الرقيق ، وبخاصة حملات عملاء الارو تشوكو وحلفائهم ، قضت على بعض مجتمعات الايبو ، وانها أدت الى تطور شبكة معقدة من الطرق التجارية الكبرى في المنطقة الجنوبية الشرقية من نيجيرية ، ولا سيما الى نشوء طرق تصل الشمال بالجنوب . ومن الواضح ايضاً ان تجارة الرقيق في

* K. Onwuka Dike, «Trade and Politics in the Niger Delta, 1830-1885» (Oxford : Clarendon Press, 1956); pp. 28-29; 30-41.

هذه المنطقة ، بخلاف المناطق الأخرى في إفريقيا الغربية ، لم تؤد إلى نشوء دولة مركزية كبيرة ^٦ .

وبما أن الكثيرين من الأيبو صُدّروا إلى الخارج ليعملوا أرقاء ، فمن المتوقع أن يكون ذلك قد أدى إلى تناقص كبير في عدد السكان خلال تلك الفترة . غير أن كثافة السكان اليوم عالية ، ويبدو أنها كانت كذلك عند قيام أول احتكاك مباشر بالبريطانيين في هذه المنطقة في النصف الثاني من القرن التاسع عشر . ولذا يمكن القول أن كثافة السكان أما أنها كانت عالية قبل الفترة التي نشطت فيها تجارة الرقيق ، مجتذبة بذلك التجار الأوروبيين إلى الساحل الجنوبي الشرقي ، أو أنها ازدادت كنتيجة مباشرة للاحتكاك بالأوروبيين . وعبر عدة كتاب عن ميلهم إلى ترجيح كفة الاحتمال الثاني ^٧ ، وأغلب الظن أن كثافة السكان في المناطق المحاذية للساحل مباشرة ظلت منخفضة حتى الزمن الذي فيه أخذت تجارة الرقيق تجتذب الناس إليها .

وقد أدخلت إلى المنطقة ، إبان عهد تجارة الرقيق ، محاصيل جديدة مستوردة من العالم الجديد ، كالذرة والكاسافا ، وصحب ذلك توجيه اهتمام خاص إلى الكاسافا ، نظراً لأن زراعتها سهلة ، ولأنها تعيش في تربة ضعيفة نسبياً ويمكن حصدتها في أي وقت من أوقات السنة . ومن المحتمل ، على ما يبدو ، أن إدخال هذه المحاصيل أثر في زيادة كثافة السكان . ثم إن تجارة الرقيق اجتذبت أعضاء

^٦ Daryll Forde, «The Cultural Map of West Africa : Successive Adaptations to Tropical Forests and Grasslands», Transactions of the New York Academy of Sciences, Ser. 2, XV, No. 6 (April, 1953), 217-18.

^٧ Glenn T. Trewartha and Wilbur Zelinsky, «Population Patterns in Tropical Africa», Annals of the Association of American Geographers, XLIV, No. 2 (June, 1954), 153.

من فئات ثقافية اخرى الى منطقة الايبو ، وربما أدى ذلك الى توسيع حدود بلاد هذا الشعب . وخلاصة القول ان العهد الذي نشطت فيه تجارة الرقيق الاوروبية امتاز بتبديل الاوضاع والاحوال ، وكانت حافلاً بتغيرات مهمة في الميادين الاجتماعية والاقتصادية والديموغرافية .

الاحتكاك بالبريطانيين

ان القسم الاكبر من بلاد الايبو لم يخضع للحكم البريطاني الا في العقد الاول من القرن العشرين ، أي بعد ان نجح البريطانيون في اخضاع بعض الاجزاء الاخرى من نيجيرية لسيطرتهم . وتم احتلال بلاد الايبو ، في اغلب الحالات ، عن طريق عمليات حربية قامت بها دوريات عسكرية صغيرة . غير ان هذه العمليات لم تلحق الا اضراراً مادية بسيطة كما انها ، في اكثر الحالات ، لم تحدث تغييراً عملياً كبيراً في المؤسسات الوطنية القائمة . اما الاشراف الاداري فلم يكن اكثر تركيزاً او تشديداً منه في الكثير من المناطق الاخرى من نيجيرية ، الا ان شكل الادارة اختلف من منطقة الى اخرى . ففي المناطق الشمالية والمناطق الجنوبية الغربية حيث وجدت دول وممالك وطنية ، أدار البريطانيون البلاد سنوات كثيرة عن طريق الحكام التقليديين المحليين ، وطبقوا نظاماً يعرف بمصطلح « الحكم غير المباشر »^٨ . اما في بلاد الايبو ، حيث كان الشعب يفتقر الى تكتلات سياسية كبيرة ، فقد عينوا زعيماً لكل فئة محلية . غير ان الاهالي لم يرتاحوا لهذا الاجراء ، وكثيراً ما اخفق الزعماء المعينون في ممارسة سلطاتهم الفعلية . والواقع ان النظام القائم على حصر السلطة في افراد كانت قادراً عند الايبو . اما النمط الشائع فكان يقوم على اسناد السلطة الى فريق من الشيوخ

^٨ Margery Perham, « Native Administration in Nigeria » (London : Oxford University Press, 1937), chap: v.

اصحاب النفوذ او الى عدد من القادة المحليين البارزين. وكان من نتيجة هذا الاجراء البريطاني ان نشب الصراع بين الزعماء الذين عيّنهم الادارة وبين القادة التقليديين المحليين . وبلغ هذا الصراع ذروته في اضطرابات أبا (Aba) التي نشبت في عام ١٩٢٩ . وعقب هذه الاضطرابات اعادة تنظيم السلطات في نظام الحكم المحلي ، في العقدين الرابع والخامس من القرن الحالي ، على اساس مجالس قروية او مجالس ممثلة لمجموعات من القرى تضم الشيوخ او الحكام التقليديين . غير ان الظرف في ذلك الوقت المتأخر لم يكن مواتياً لتطوير نظام من الحكم غير المباشر يستند الى السلطة القائمة على الزعامات التقليدية ، وذلك لان عدداً من المتعلمين ومن الذين تأثروا بالثقافة الغربية كانوا قد بدأوا يطالبون بالاشتراك في الزعامة المحلية . وبعد الحرب العالمية الثانية ادخلت تعديلات جديدة على الادارات المحلية ومجالس الحكم المحلي ، ولا تزال المحاولات تبذل لتطوير هذه الادارات والمجالس بقصد ائاحة الفرصة للقادة الجدد للاسهام بنصيب اوفر في الاشراف على الشؤون المحلية والاقليمية .

وهكذا نرى ان البريطانيين اخفقوا في ترسيخ نظام الحكم التقليدي في اطار الادارة الاستعمارية على الرغم من نجاح تجربة الحكم غير المباشر التي طبقوها في نيجيرية الشمالية . ومن اسباب اخفاقهم ضعف ادراكهم للطبيعة الحقيقية للسلطة والزعامة عند الايبو . وكان من جراء ذلك ان دب الضعف في نظام الحكم التقليدي المحلي ، ونشأ ارتباك حول الجهة التي تولت زمام السلطة الحقيقية . وقد ائاحت هذه العوامل الفرصة للمثقفين وغيرهم من المتأثرين بالحضارة الغربية من افراد الايبو لان يصلوا بسرعة الى سدة الحكم وان يتولوا مناصب مهمة في جهاز الحكومة . ولو ان الادارة البريطانية عمدت منذ الايام الاولى الى ترسيخ نظام الحكم التقليدي عن طريق تأسيس مجالس من الشيوخ ، لكان من المستبعد ان يصل القادة الجدد الى سدة الزعامة بمثل هذه السرعة .

اما النتيجة الثانية للاحتكاك المباشر بالبريطانيين فكانت الانتاج الاقتصادي لاغراض التصدير . ففي نيجيرية مناطق رئيسية ثلاث ، تفتح كل منها محاصيل هامة للتصدير وتعامل بها على اساس الاقتصاد القائم على الدفع نقداً وتربطها ربطاً وثيقاً بمتطلبات السوق العالمي^١ . فالمنتجات الرئيسية في الشمال هي جوز الارض (الفول السوداني) والقطن والقصدير ، والمنتجات الرئيسية في المنطقة الجنوبية الغربية هي الكاكاو في المقام الاول ، وزيت ونوى النخيل في المقام الثاني . اما المنتجات الرئيسية في المنطقة الجنوبية الشرقية - أي منطقة الايبو - فهي زيت ونوى النخيل . واذا استثنينا انتاج القصدير الذي ينحصر في اماكن معينة في الشمال ، امكننا القول انه ليس ثمة تباين ملحوظ في التغيرات التي طرأت بسبب انتاج أي من المحاصيل الزراعية . ففي كل حالة يخضع الانتاج لاشراف افراد او جماعات صغيرة من الافريقيين الذين يعملون ، على الاغلب ، في مناطق سكنهم الاصلية . وقد تطور نظام معقد للتسويق وجهاز من الوسطاء يعمل بين المنتج والمشتري الاوروبي . واستمر انتاج المحاصيل والبضائع التقليدية ، هذا مع العلم بان هناك اخصائيين يعملون في انتاج اشياء خارج نطاق المحاصيل الغذائية الاساسية اللازمة للعبشة . وليس هناك على ما يبدو ، أي شيء فريد خاص بالنسبة لانتاج محاصيل النخيل وتوزيعها في منطقة الايبو بحيث يميزها عن المحاصيل التي تصدرها المناطق الاخرى في نيجيرية . ولذا يمكن القول ان هذا العامل لا يفسر اعتماد الايبو لقبول التغير وتفوقهم في هذا المضمار على غيرهم من الشعوب .

وعلى الرغم مما تقدم هناك تباين في النشاط الاقتصادي بين منطقة واخرى . ففي المنطقة الجنوبية الشرقية من نيجيرية حلت تجارة منتجات النخيل محل تجارة الرقيق في منتصف القرن الماضي ، وبذلك ظلت سبل التبادل الثقافي قائمة

^١ Daryll Forde and Richenda Scott, «The Native Economies of Nigeria» (London : Faber and Faber, 1946).

ومزدهرة على نطاق واسع . اما في المنطقة الجنوبية الغربية من نيجيرية ، فقد نشبت حروب اهلية بين جماعات مختلفة من شعب اليوروبا من جهة ، كما نشبت حروب بين شعب اليوروبا واهالي داهومي من جهة اخرى ، وظلت هذه الحروب قائمة حتى عام ١٨٩٠ . وقبل تطور انتاج الكاكاو والبدء بتصديرها في مطلع القرن الحالي ، كان انتاج المنطقة الجنوبية الغربية لاغراض التصدير ضعيفاً ، كما ان التعاون التجاري مع الاوروبيين كان محدوداً . واما في نيجيرية الشمالية حيث لم تلعب تجارة الرقيق الاوروبية دوراً مهماً كما في المناطق الجنوبية ، فان تطور الانتاج لاغراض التصدير الى الاسواق الاوروبية على نطاق واسع لم ينشط الا في السنوات الاخيرة^{١٠} . والجدير بالذكر ان الظاهرات التي تميز العلاقات الاقتصادية بين الايبو والاوروبيين هي انها كانت مركزة ومستمرة وطويلة الامد . فمن طريق النشاط التجاري الذي قام اولاً على تصدير الرقيق ومن ثم على تصدير منتجات النخيل ، تمكن الايبو من اكتساب الكثير من العناصر الثقافية المادية كما نجحوا في زيادة موارد ثروتهم وفي بلوغ مستويات جديدة من القيم والاعتبار الاجتماعي .

أما اكثر افراد الايبو تأثراً بالاحتكاك الاقتصادي فكانوا اولئك الذين هاجروا الى المنطقة الساحلية ابان عهد تجارة الرقيق وكذلك اعضاء الاروتشوكو الذين لعبوا دور العملاء في تجارة الرقيق . وقد اصبح هؤلاء متنفذين على الصعيدين السيامي والاقتصادي . غير ان التحول من المتاجرة بالرقيق الى المتاجرة بمنتجات النخيل ادى الى انهيار نفوذ المنطقة الساحلية ، كما ان الحملات العسكرية البريطانية داخل بلاد الايبو خلال العقد الاول من القرن الحالي ادت الى القضاء على نفوذ الاروتشوكو في ميدان التجارة . وبذلك فسخ المجال لاي شخص او

١٠ Dike, «Trade and Politics» chap. vi, and pp. 99-101. For de and Scott, «Native Economics», pp: 8-9.

فريق ان يعمل في انتاج البضائع وتوزيعها وتصديرها ، واصبحت العلاقات الاقتصادية بين الايبو والاوروبيين تقوم على قاعدة اوسع من السابق .

مبحثنا حتى الآن في عاملين ميزا احتكاك الايبو بالبريطانيين عن نظيره في المناطق الاخرى في نيجيرية وهما : العناصر المميزة للادارة البريطانية في بلاد الايبو ، وطول امد العلاقات الاقتصادية مع الخارج وحدتها . وثمة عامل ثالث يجب ان نتناوله بالبحث وهو أثر الارساليات التبشيرية .

تتبعكس اهمية الارساليات التبشيرية في نيجيرية ، كما في بعض الاجزاء الاخرى من افريقيا ، ليس فحسب في انها ادخلت معتقدات وطقوس دينية جديدة ، وانما ايضاً في انها وفرت معظم تسهيلات التعليم . ويبدو ان نشاط الارساليات التبشيرية في منطقة الايبو لا ينفرد باي عناصر خاصة تميزه عن نظيره في المناطق الاخرى من نيجيرية ، اللهم الا انه بدأ في منطقة الايبو في وقت متأخر قليلاً عن موعد بدئه في المنطقة الجنوبية الغربية . وفي نيجيرية الشمالية ظل نشاط الارساليات التبشيرية محدوداً بسبب انتشار النفوذ الاسلامي ، ولكنه كان فعالاً جداً في مختلف انحاء نيجيرية الجنوبية ، بما في ذلك الجهات الجنوبية الغربية والجنوبية الشرقية . وحدث النشاط المركز الذي قامت به الارساليات التبشيرية اثرأ بعيد المدى في ثقافة الايبو ، اذ اعتنق الكثيرون من افراد الايبو الديانة المسيحية كما استفادوا من التسهيلات التعليمية التي وفرتها لهم الارساليات العاملة في بلادهم . غير ان استعداد الايبو للاستجابة للارساليات التبشيرية لا يعود الى صفات تميز نشاط الارساليات في هذه المنطقة عنه في المناطق الاخرى ، وانما الى بعض الخصائص العامة لثقافة الايبو التي سنتناولها بالبحث في الفقرات التالية .

ويحذر بنا ايضاً ان نشير الى عوامل سلبية لعبت دوراً مهماً في مختلف انحاء

نيجيرية، أهمها ان البريطانيين لم يفتشوا قط جهازاً كبيراً من الموظفين الاداريين الاوروبيين ، كما انهم لم يسمحوا للاوروبيين بالاستيطان . والواقع ان القسم الاكبر من البلاد لا يبدو جذاباً في نظر الراغبين في الاستيطان خارج بلادهم الاصلية . هذه العوامل حالت دون قيام مجموعة سكانية اوروبية دائمة على غرار الجاليات الاخرى من المستوطنين الاوروبيين الذين يتمسكون بثقافتهم الخاصة . ويقيمون نظاماً سياسياً واجتماعياً مغلقاً يستبعدون منه الافريقيين بحيث يقصرون احتكاكهم بهم على بعض المعاملات التجارية والاشغال اليدوية الدنيا التي يستخدم فيها عمال محليون . ولو ان مثل هذه المجموعة السكانية الغربية قامت في نيجيرية ، لوقفت عائقاً في وجه تيار التطورات الاخيرة في ثقافة الايبو . ومن المفيد ، عند اجراء مثل هذه الدراسة ، ان نقابل بين شعب الايبو في نيجيرية وشعب الكيكويو في كينيا ^{١١} . اذ ان الشعبين يلتقيان في اوجه شبه كثيرة في الثقافة والتنظيم الاجتماعي ، لكن انعكس رد فعل كل منها للاحتكاك المباشر بالاوروبيين في ظاهرات مختلفة منها الهجرة الى مناطق المدن ، وسرعة التكيف على العمل في وظائف يشرف عليها الاوروبيون ، وازدياد الاقبال على التربية والتعليم ، والمطالبة بالحرية السياسية وما شاكل ذلك من الحركات الاخرى . غير ان وجود جماعة من المستوطنين البيض بصورة دائمة يحوار شعب الكيكويو أدى الى نشوء حالة من التوتر المتزايد بسبب العقبات التي وضعت في وجه رغبة الكيكويو في تحقيق التغير السريع او ميلهم الى تمثل الثقافة الاوروبية . اما بلاد الايبو فلم تعان وضعا مماثلاً ، نظراً لان

John Middleton; « The Kikuyu and Kamba of Kenya », ١١
Ethnographic Survey of Africa, East Central Africa,» Part V
(London : International African Institute, 1953). Jomo Kenyatta,
« Facing Mount Kenya » (London : Secker & Warburg,
1938). Louis S.B. Leakey, « Mau Mau and the Kikuyu » (Lon-
don : Methuen, 1952).

البريطانيين قلما وقفوا مدة طويلة عائقاً في وجه مطامح الشعب في تحقيق التغير الثقافي ، او الظفر بنصيب اوفى في الاشراف على شئونه الخاصة او في السعي الى احتلال مراكز أعلى وأكثر نفوذاً في جهاز الادارة الاستعمارية .

ثقافة الايبو

لا نجد في ثقافة الايبو التقليدية ^{١٢} عناصر كثيرة توضح اسباب نزعتها الى التغير الثقافي السريع . فالقنات القروية والاقليمية المحلية تتألف ، في المقام الاول ، من عشائر وسلالات تعتمد خط تسلسل الآباء ، وهي قنات أشبه ما تكون بالوحدات السكانية التعاونية التي تتولى الاشراف على الاراضي الزراعية والاشجار . ولهذه القنات سمات دينية خاصة أهمها الاعتقاد بان ارواح الاسلاف وإلهة الارض (Ala او Ale) تعنى بنحسب المحاصيل ورفاه الانسان . وثمة ارواح اخرى كثيرة تخدم اغراضاً متنوعة . وفي بعض المناطق تطور نظام تصنيف الناس في قنات مختلفة من العمر ، وفي البعض الآخر توجد جمعيات سرية وجمعيات قروية تقتصر عضويتها على الرجال ، وتلعب هذه الجمعيات دوراً مهماً في حياة العشائر المحلية . وثمة نوع آخر من الجمعيات يتمتع بشيء من الاهمية ، وهو المعروف باسم « جمعيات حاملي الالقاب » ^{١٣} .

^{١٢} Daryll Forde and G. I. Jones, «The Ibo and Ibibio-speaking Peoples of South-eastern Nigeria», Ethnographic Survey of Africa, Western Africa, Part III (London: International African Institute, 1950). C. K. Meek, «Law and Authority in a Nigerian Tribe» (London: Oxford University Press, 1937).

^{١٣} يدفع الراغب في الالتحاق بجمعية كهذه رسماً معيناً ويقوم ولائم للاعضاء الآخرين . ويتقاسم الاعضاء الرسم ويصبح حامل اللقب عضواً مدى الحياة ، وله الحق في الانتفاع بالرسوم التي يدفعها المتسبون الجدد . وبالإضافة الى صيغتها المالية فان هذه الجمعيات تمارس ، او كانت تمارس في بعض المناطق ، سلطة سياسية وتتمتع بسمعة عالية .

غير أننا إذا دققنا النظر في ثقافة الأيبيو التقليدية ، لتبين لنا أن هناك عناصر خاصة بالسلوك الاجتماعي تساعدنا على تفسير ظاهرة الميل إلى التغير . فالأيبيو شعب يمتاز بنزعة الشديدة نحو الفردية . لا تنكر أن الفرد في مجتمع الأيبيو قد يعتمد على عائلته أو سلالة أو فئته السكانية سعياً وراء الدعم أو العون ، غير أن التركيز ينصب في المقام الأول على قدرته على شق طريقه في الحياة بنفسه . فقد يتمتع ابن زعيم سيامي بارز بمركز خاص يميزه عن أقرانه في المجتمع عند بدء الشوط ، إلا أنه يتوجب عليه أن يثبت أهليته لهذا المركز بقدراته الخاصة . ومع أن التقدم في السن يعتبر ميزة في ميدان الزعامات الزمنية ، فإن الصفات الشخصية أيضاً لها أهمية كبيرة . وينبغي للزعيم السيامي أن يكون عدوانياً ، ماهراً في الخطابة وقادراً على الاستشهاد بالسوابق والأحداث الماضية . ويكتسب المرء سمعة عالية حين يجمع رأس مال (أما في شكل مواد غذائية كما كان في السابق أو في شكل مدخرات نقدية كما هي الحال اليوم في أغلب الأحيان) يؤهله للانضمام إلى جمعيات الألقاب ولإداء شعائر أخرى . ويجمع الشطر الأكبر من رأس المال المطلوب لتمكين المرء من القيام بالوان النشاط هذه عن طريق المهارة الزراعية والقدرة على الحصول على قروض . ولا يعتمد النجاح في الزراعة على استعمال أساليب الزراعة الفنية استعمالاً فعالاً وحسب ، بل كثيراً ما يتطلب أيضاً القدرة على الانتفاع بالموارد الزراعية لأراض يملكها اصدقائه ، ومن تربطهم به صلة قرابة أو نسب . أما القدرة على تأمين القروض فتعكس مكانة المرء الاجتماعية والاحترام الذي يتمتع به ومدى نجاحه في الصلات الاجتماعية التي يقيمها مع الآخرين . ويتلقى المرء ، في مختلف أوجه هذا النشاط ، الدعم والنصح من عائلته وسلالته .

وتكاد فرص تعزيز الوضع والاعتبار الاجتماعي تكون مفتوحة لجميع الأفراد باستثناء الذين ينحدرون من بعض فئات العبيد ، إذ لا تقتصر هذه الفرص على أفراد سلالات وعشائر معينة أو أعضاء وحدات اجتماعية أخرى .

وهكذا يمكن القول ان مجتمع الايبو يعتبر مجتمعاً «مفتوحاً» يستطيع فيه المرء،
بجهد الشخصى، ان يحصل مركزاً اجتماعياً عالياً وان يصل حتى الى سدة
السلطة والقيادة .

وسرعان ما ادرك شعب الايبو، في اعقاب الفتح البريطانى، ما يتمتع به
حكامه الجدد من سلطة واسعة وتقوذ كبير . ومع انه اعترض على الاحتلال
البريطانى، فانه لم يرفضه رفضاً كلياً . ويمكن القول ان السياسة التي اتبعها شعب
الايبو استهدفت محاولة اكتساب السلطة والقوة اللتين كان يتمتع بهما البريطانيون .
والواقع ان الاهتمام كان منصباً على انتزاع السلطة من أيدي البريطانيين وليس
على مجرد الحد من تقوذهم . وسرعان ما ادرك الايبو ان التعليم يهد الطريق الى
احتلال وظائف «الباقية البيضاء» المرفهة في الحكومة، والى اشغال مراكز في
نظام الحكم المحلى، لابل وفي جهاز الادارة البريطانية نفسها . ويبدو ان
الاهداف التي ترمي الى الظفر بمراتب اجتماعية وقيادية عالية لم تتغير على الرغم
من ان الاساليب التقليدية المتبعة في تحقيق هذه الاهداف قد نالها تغير كبير،
فالتعديل الوحيد الذي اصاب الاهداف هو انها توسعت بحيث شملت مجال
التقوذ البريطانى .

وبما لا ريب فيه ان الاوضاع الناجمة عن الاحتكاك بالثقافة الغربية قد ضاعفت
فرص الانجازات الفردية ووسعت آفاقها . فقد شهدت البلاد ازدهاراً تجارياً
كبيراً اثر توقف الحروب الاهلية التقليدية . ومن مظاهر هذا الازدهار ان هاجر
بعض الافراد الى خارج بلاد الايبو واستملكوا قطعاً من الاراضي، وهم الآن
يستغلون مواردها الزراعية استغلالاً ناجحاً فعلاً . وشُقَّتْ سبل جديدة للسير
صعداً في السلم الاجتماعى، نخص بالذكر منها الحاق الاطفال بالمدارس واقتناء
المعدات المادية والملابس الاوروبية . وخلاصة القول ان الاحتكاك بالثقافة

الغربية أمداً افراد الايبو بحافز لتطوير نزعتهم الفردية ضمن نطاق ثقافتهم التقليدية .

وتشدد ثقافة الايبو ايضاً على أهمية الانجازات الجماعية فكثيراً ما تتنافس القرى والفئات السبلالية والوحدات الاجتماعية الاخرى في مجالات مختلفة كعدد افراد الوحدة والثروة والنفوذ . ويدرك الافراد الوضع الاجتماعي النسبي للفئات التي ينتمون اليها . والجدير بالذكر ان المكانة الاجتماعية النسبية لهذه الوحدات لا تظل ثابتة وانما تتغير باستمرار . وفي تاريخ الايبو شواهد كثيرة على ارتفاع او هبوط منزلة الوحدات القروية او التكتلات الاجتماعية الاخرى في النواحي المتعلقة بعدد السكان او الثروة او الجاه والنفوذ .

ومن المعروف ان الثقافة الاوروبية ، حتى في شكلها الاستعماري ، تقوم في الاصل على التنافس . فمن الطبيعي اذن ان تعمل هذه الثقافة على اذكاء روح التنافس بين وحدات الايبو الاجتماعية وفتح مجالات جديدة أمامها . فقد تلجأ قريه ، مثلاً ، في انها احزرت تفوقاً على غيرها في بناء أولى المدارس او افضلها ، او في تحسين اسواقها . وتسمى فئات اجتماعية كثيرة الى حث بعض ابناءها على التفوق في مدارسهم لتأمين اكبر نصيب ممكن من البعثات الدراسية لنفسها . والجدير بالذكر ان الافراد الذين يظفرون بحظ وافر من التعليم او الثراء او النفوذ السياسي ، يتوقع منهم ان يستغلوا مركزهم الاجتماعي الجديد في افادة الفئات التي ينتمون اليها .

وثمة سبل مختلفة تقود الى النجاح والجاه ، فالرجل الناجح قد يكون مزارعاً او تاجراً غنياً ، وقد يكون في بعض الحالات صياد سمك او احد رجال الدين من ذوي النفوذ . كما قد يكون زعيماً سياسياً ذا شأن كبير . وقد يجمع بين مركزين او اكثر من هذه المراكز الاجتماعية ، وان كان ذلك غير ضروري

لضمان النجاح . وينزع الزعماء الديليون احياناً الى الهدوء والروية والتفكير والاعتزال الاجتماعي ، في حين يميل بعض الزعماء السياسيين الى اثار الضجة والاكتار من الكلام والتهجم على الآخرين . وبما استلفت النظر ان مجال الوصول الى مراكز قيادية اجتماعية مفتوح أمام نطين من الشخصيات . يختلف كل منها عن الآخر اختلافاً كبيراً .

وثمة امكانات اخرى يستطيع الفرد ان يختار واحداً منها ، هذا بالاضافة الى الحرية التي يمارسها في اختيار المسلك الذي يناسبه في حياة العمل . ففي وسع الفرد ان يختار جمعية الالقاب التي يرغب في الالتحاق بها ، وكذلك الرتبة التي يطمح في اشغالها في عضوية الجمعية التي يقع عليها اختياره . وفي مجال الدين هناك مجموعة متنوعة من الارواح يستطيع المرء ان يختار منها الارواح التي يرغب في ان يرتبط بها وان يقدم لها التضحيات . وله الخيار في ان يستشير عرافاً لتعيين الروح التي ينبغي له ان يستنفرها لتحقيق غرض معين ، الا انه غير ملزم باعتماد تصيحة العراف ، اذ بإمكانه ان يختار الروح المناسبة بنفسه .

وتستخدم مجموعة من الاساليب القضائية المتنوعة لحسم المنازعات . وفي بعض الحالات قد تقرر طبيعة النزاع الوكيل القضائي الذي يصلح للنظر في القضية ، الا ان المتنازعين وأقاربهم كثيراً ما يصرون على ان يؤخذ رأيهم في تحديد الجهة القضائية التي ستبت في النزاع . وقد يصدر الحكم النهائي شيوخ من ارباب العائلات او شيوخ القرية او مجموعة القرى المتجاورة او احد المراكز المشهورة العديدة التي تتلقى الوحي الإلهي ، او قد يكتفى بان يقسم أحد الطرفين المتنازعين اليمين معلناً براءته في حضرة روح يعتقد انها تقضي على الكاذبين . ويعتمد اختيار الوكيل القضائي المناسب ، في بعض الحالات ، على موارد الجهات المتنازعة ذات العلاقة والاتصالات الشخصية التي تجريها ، وعلى شعورها بقدرتها على كسب القضية امام الوكلاء القضائيين المعتمدين .

وهكذا نرى ان ثقافة الايبو تزود الفرد بامكانيات يختار منها ما يتلاءم ومهاراته ومعلوماته . اما اهمية هذه الامكانيات بالنسبة للفرد فهي انها تغني خبرته في اتخاذ قرارات في ضوء تقديره لمركزه الخاص وفرص النجاح المتاحة له .

والجدير بالذكر ان الاوضاع الناجمة عن التغير الثقافي زادت المجالات المفتوحة امام الفرد . فبالاضافة الى امكانيات التحصيل الفردي التي تقدم ذكرها آنفاً ، لا بد من ان نشير هنا الى ان تطوير نظام بريطاني للمحاكم يعمل في بعض المناطق الى جانب الانظمة التقليدية قد وسع مدى الاختيار بالنسبة للفرد . ثم ان ادخال المسيحية قد فتح مجالاً أوسع للاختيار الديني ، وبما يستلقت النظر ان الكثيرين من افراد الايبو اعتنقوا النصرانية دون ان يتخلوا عن جميع معتقداتهم الدينية التقليدية . ويبدو ان النمط الكلي للثقافة يساعد ، في طبيعته ، على ادخال امكانيات ثقافية جديدة . وينطبق هذا المبدأ بوجه خاص على مجتمع الايبو الذي اعتاد افراده ان يفكروا ويعملوا ويتخذوا القرارات في اطار من المجالات المختلفة المفتوحة امامهم ، فأصبحوا بالتالي اكثر استعداداً للتكيف على الاوضاع الملازمة للاحتكاك بالثقافات الاجنبية من افراد المجتمعات الاخرى التي تختلف عنها في اتجاهاتها وعاداتها .

وهناك عامل مهم آخر وهو ان الزعامة السياسية في مجتمع الايبو تنحصر عادة في جماعة الشيوخ . صحيح ان الفردية تلعب دوراً مهماً وان بعض الاعضاء قد يؤثرون في قرارات الجماعة ، الا ان هناك تركيزاً قوياً على الزعامة ، سواء اكانت هذه الزعامة في يد شيوخ العشائر والسلالات ام في يد شيوخ القرية او مجموعة القرى . ومما يكتن من أمر ، فان الزعامة التقليدية لا تمارس سلطة مطلقة بحيث تستطيع ان تفرض احكامها دائماً على الناس ، وقد يمر وقت طويل قبل الوصول الى اجماع حول أمر معين . ومن نتائج هذه الظاهرة ان الشيوخ ، على الرغم من انهم يمثلون وجهات النظر التقليدية ، لم ينجحوا دائماً

في التوصل الى اتفاق حول كيفية معالجة المشكلات المتصلة بالسلطة البريطانية ، وكثيراً ما أخفقوا في حمل اتباعهم على الاخذ بوجهة نظرهم التقليدية . وينطبق ذلك بوجه خاص على الشباب الذين احتكوا كثيراً بالثقافة الاوروبية . ويذكرنا هذا الامر بحقيقة اخرى وهي ان الشيوخ لم ينجحوا قط في تنظيم مقاومة فعالة ضد الدوريات البريطانية العسكرية الصغيرة التي تغلبت على شعب الايبو فئة اثر اخرى .

وساعدت الزعامة الجماعية ايضاً على تهيئة شعب الايبو لادخال نظام المجالس الوطنية والتشريعية المحلية . وتنعكس العداوات المحلية التقليدية والخصومات الناجمة عن تطوير نظام نييجيرية السيامي ، في العداوات الناشبة بين ممثلي الايبو في المجالس المحلية والوطنية . والجدير بالذكر ان اساليب الزعامة الجماعية التي عرجع في أصلها الى ثقافة الايبو التقليدية تحبط المحاولات التي يبذلها بعض الممثلين من ذوي النفوذ للسيطرة على هذه المجالس .

ويألف معظم افراد الايبو المنظمات التي لا تقوم على أساس القرابة ، اي المنظمات التي تعتبر من خصائص الثقافة الاوروبية ولكنها لا تلعب دوراً مهماً في بعض المجتمعات الافريقية . فالتكتلات القائمة على مناطق السكن تضم فئات العمر المختلفة والجمعيات السرية وجمعيات الرجال والتعاونيات وجمعيات الالقاء . والانتساب الى مثل هذه التكتلات يكون اما طوعاً واما قسراً ، وبما لا يرقى اليه شك ان الخبرة التي اكتسبها الافراد من ممارسة هذا النشاط الجماعي التقليدي قد يسرت سبل الانتقال الى تكتلات طوعية جديدة كالاتحادات التي تستهدف النهوض بالمجتمعات والمؤسسات التجارية ونقابات العمال والتكتلات السياسية .

واذا امعنا النظر في ثقافة الايبو ، لاحظنا وجود مجموعة مدهشة من

الاشكال الثقافية المتنوعة التي تكمن وراء نمط عام مشترك . فهناك قرى قليلة تعتمد نظام خط النسب المزدوج في حين تعتمد معظم المناطق نظام خط نسب الآباء . وتمتع النساء في بعض المناطق باستقلال اقتصادي واجتماعي اكثر من زميلاتهن في مناطق اخرى . وكذلك الامر بالنسبة للجمعيات السرية ، اذ ان اهميتها تتباين من منطقة الى اخرى . وتوجد تشكيلات من الارواح الدينية في كل فئة محلية ، الا أن وظائفها والشعائر المتصلة بها تختلف من فئة الى اخرى . وثمة انماط معيشية تختلف باختلاف مناطق الايبو . وتعود هذه الفوارق - الى حد ما - الى كثرة عدد السكان في بلاد الايبو ، والافتقار الى قوة مركزية واحدة ، والتكيف على عوامل البيئة المختلفة . اصف الى ذلك انه انقضت على شعب الايبو مدة طويلة وهو يستقبل فئات صغيرة من شعوب اخرى ذات ثقافات مختلفة ويتمثلها متيحاً لها فرصة الانخراط في تكتلاته الاجتماعية . فتراه يرحب بالغرباء ويزودهم بالارض ، ويحاول اقتناء المقدسات عن طريق التبادل التجاري ، ويبادر الى ادخال اشكال جديدة من جمعيات الالقاب ومن الطقوس الدينية . وخلاصة القول ان شعب الايبو كان يتقبل انماطاً ثقافية جديدة واعضاء جدد حتى قبل احتكاكه بالاوروبيين بمدة طويلة .

كثافة السكان

تميز مجتمع الايبو بظاهرة الانتقال الجغرافي اما ضمن المنطقة الواحدة او من منطقة الى اخرى ، وقد شملت هذه الظاهرة فئات صغيرة وبخاصة العائلات والافراد . اما حوادث الهجرة على نطاق واسع او نزوح فئة سكانية من اقليم الى آخر فقليلة . ويكاد تاريخ كل فئة محلية ، مهما بلغت من الصغر ، يتحدث عن حركات انتقال عديدة من المجتمع المحلي واليه . ويشكل هذا النمط سابقة تشجع الافراد والفئات الصغيرة اليوم على الانتقال داخل بلاد الايبو وخارجها . ويميل افراد الايبو الى التنقل ليس سعياً وراء امكانيات افضل فحسب وانما ايضاً لانهم الفوا ظاهرة الانتقال الجغرافي في ثقافتهم .

وبما لا ريب فيه ان كثافة السكان العالية في بعض اجزاء بلاد الايبو هي احد العوامل الاساسية التي تسهم اليوم في ظاهرة الانتقال الجغرافي ، واغلب الظن انها كانت كذلك ايضاً في السابق . والجدير بالذكر ان المجتمعات الزراعية في بعض المناطق الوسطى ، كاللاويري والاورنتشا ، لا تقوم باود السكان المحليين^{١٤} . وهذا يفسر السبب الذي يدفع افراداً كثيرين من الايبو ، وبخاصة اصغر الاولاد ، الى امتحان التجارة والحرف اليدوية ، او السعي وراء الرزق في المدن او العمل في الادارة البريطانية والشركات الاوروبية . ومع ان اسباب ارتفاع كثافة السكان لم تحظ بتفسير مناسب وما زالت بحاجة الى المزيد من الدراسة^{١٥} ، فان أثرهما ، كما يبدو ، ينعكس في ظاهرة الانتقال الجغرافي التي تشمل ، بوجه خاص ، اليافعين من اعضاء العائلات ، كما ينعكس ايضاً في استعداد الايبو للتكيف على التغيرات الثقافية .

الخاتمة

ويتضح مما تقدم ان هناك عناصر معينة في ثقافة الايبو تلعب دوراً مهماً في التغير الثقافي . وتوجد بعض هذه العناصر ايضاً في المناطق الشمالية والجنوبية الغربية من نيجيرية ، الا انها تختلف بعض الشيء عن مثيلاتها في بلاد الايبو . فالنظم الحكومية في المناطق الشمالية والغربية تتجه نحو المزيد من السلطة المركزية فتعمل على المحافظة على التقاليد القائمة . والتشديد على الانجازات الفردية

^{١٤} Forde and Scott, «Native Economies,» p. 78. G. I. Jones, «Ibo Land Tenure,» Africa, XIX, No. 4 (October, 1949), 309-23.

^{١٥} Pierre Gourou, «Géographie du Peuplement en Nigéria Méridionale,» Bulletin de la Société Belge d'Etudes Géographiques, XVII (1947), 58-64.

أضعف في هذه المناطق منه في بلاد الأيبو ، في حين أن نظام المحاكم يتبع ترتيباً هرمياً في تسلسل الوظائف . ومن أوجه الخلاف أيضاً أن الزعامة في المناطق الشمالية والغربية تكون في الغالب وراثية ، فهي ليست مكتسبة كما هي الحال عند الأيبو . وهناك عاملان في بلاد اليوروبا في المنطقة الجنوبية الغربية يساعدان على التغير وهما وجود مراكز مدائية وانتشار ظاهرة الانتقال الجغرافي ، إلا أن النمط العام للأوضاع المتصلة بهذين العاملين يختلف عن النمط السائد في مجتمع الأيبو .

إن التغير عملية ترتبط بنوع القوى الثقافية الخارجية التي يواجهها المجتمع في ظل نظمه القائمة . فمن المستبعد ، مثلاً ، أن يبادر الأيبو إلى قبول نظام حكم مركزي أو فردي من النوع السائد في نيجيرية الشمالية . ومن المحتمل أن الثقافة الاستعمارية البريطانية بدت للأيبو لأول وهلة كما لو كانت تتصف بالكثير من الخصائص التي تميز المجتمع القائم على السلطة الفردية . لقد أدرك الأيبو أن الفاتحين البريطانيين ، على قلة عددهم ، كانوا يشكلون فئة سياسية قوية وطبقة اجتماعية متميزة عن الأيبو . ولكن أفراد الأيبو سرعان ما لاحظوا أيضاً أن الثقافة الاستعمارية البريطانية فتحت لهم آفاقاً جديدة للعمل الفردي الإبداعي وللانتقال الجغرافي والاجتماعي في ظل نظام اقتصادي قائم على الدفع نقداً وعلى تطوير أنماط جديدة من العمل والمهارات ، كما أدركوا أيضاً أن بإمكانهم استعمال أساليب متنوعة للحد تدريجياً من سلطة الحكومة الاستعمارية التي كانت تتصف بشيء من المرونة .

ويمكن أن نجمل الخصائص الثقافية لمجتمع الأيبو بالنقاط التالية : التشديد على أهمية التحصيل والإبداع الفرديين ، ووجود اتجاهات مسلكية وإمكانات مختلفة لرفع مستوى الفرد الاجتماعي ، والميل إلى تحقيق التساوي وتكافؤ الفرص في ميدان الزعامة ، والقابلية لاستيعاب شعوب وثقافات أخرى ،

وانتشار ظاهرة الانتقال الجغرافي بالنسبة للأفراد والجماعات الصغيرة ، واخيراً التنوع الكبير في الانماط الثقافية السائدة في البلاد . والجدير بالذكر ان بعض هذه الصفات تكون عادة من خصائص المجتمعات التي تعرف عادة باسم المجتمعات « المهلهة البنيان » او المجتمعات « المرنة »^{١٦} . بيد ان مجتمع الايبو يختلف عن مثل هذه المجتمعات في انه يملك تكتلات اجتماعية فعالة وواضحة المعالم وحسنة التنظيم ، نخص بالذكر منها التنظيمات القائمة على خط سلالي واحد وفئات العمر المختلفة والجمعيات القروية وما شاكل ذلك من التكتلات الاجتماعية . والواقع ان « المرونة » في ثقافة الايبو لا تكمن في اي ضعف في بنيان هذه التكتلات وانما في قدرة الافراد على العمل داخل او خارج اطارها لتحقيق اهدافهم المنشودة وكذلك في حرية اختيار ما يرونه مناسباً من امكانيات النشاط المتوافرة لديهم . وعلاوة على ما تقدم فان التكتلات تدعم الفرد في ضروب نشاطه المختلفة ، وهو بدوره يعزز جانب الجماعة التي ينتمي اليها عن طريق ما يحققه من منجزات . فالفرد الذي يظفر بسلسلة من الالقاب يلقى دعماً من عائلته ومن الوحدات التي تعتمد خط النسب الواحد ، كما ان الزعيم السيامي الناشئ يلقى دعماً من الوحدات التي ينتمي اليها ومن فئات اخرى ترتبط به بصلات القربى وغيرها من الجمعيات وفئات العمر التي ينتمي اليها .

^{١٦} John F. Embree, «Thailand: A Loosely Structured Social System,» *American Anthropologist*, LII, No. 2 (April-June, 1950), 181-93. Bryce F. Ryan and Murray A. Straus, «Integration in Sinhalese Society,» *Research Studies of the State College of Washington*, XXII, No. 4 (December, 1954), 179-227. Social Science Research Council Summer Seminar on Acculturation, 1953, «Acculturation: An Exploratory Formulation,» *American Anthropologist*, LVI, No. 6 (December, 1954), 976-77.

ولا نعرف ، على وجه التحديد ، كيف نشأت هذه الانماط الخاصة بالسلوك الاجتماعي والثقافي عند الايبو . فالبحث الذي قدمناه عن الثقافة « التقليدية » يستند ، في المقام الاول ، الى دراسات اجريت منذ عام ١٩٠٠ ، ولا نعرف ما اذا كانت هذه الثقافة موجودة قبل اول احتكاك بالاوروبيين في نيجيرية في القرن الخامس عشر . وليس من المؤكد ما اذا كانت تجارة الرقيق قد اسهمت في تطوير السمات الثقافية التي تسهل عملية التغير الثقافي ، كالتوكيد على اهمية التحصيل الفردي ووجود امكانات مختلفة للاختيار . وما لم تزودنا الشواهد الارخولوجية بمعلومات كافية عن الفترة السابقة لعهد تجارة الرقيق ، فانتا لن نعرف ابداً ما اذا كانت ثقافة الايبو في اي وقت من الاوقات اكثر استقراراً ، او اقل انفتاحاً للتحصيل والاختيار الفرديين مما هي عليه اليوم . وكل ما نستطيع قوله هو ان الجوانب « التقليدية » من ثقافة الايبو ، كما تبدو لنا اليوم ، تكشف عن خصائص تساعد على تفسير السبب الذي يجعل مجتمع الايبو يتغير بسرعة كبيرة .

وقد يبدو كلامنا متناقضاً حين نقول ان شعب الايبو ربما كان اقل شعوب نيجيرية تغيراً في انماطه الثقافية الاساسية على الرغم من انه فاق غيره في القدرة على التغير في نواح اخرى . صحيح ان الاحتكاك بثقافة الغرب قد ادخل تعديلات على الكثير من عناصر البنيان الاجتماعي والديني والاقتصادي والسياسي كالنظم السلالية والوحدات والجمعيات السرية والتصنيف بحسب فئات العمر . غير ان هناك انماطاً اساسية للسلوك الاجتماعي ظلت قائمة وهي تشكل اليوم جزءاً من الثقافة الجديدة النامية ، وأهم هذه الانماط وجود اهداف مختلفة والتشديد على ضرورة فتح سبل مختلفة امام الفرد لمساعدته على تحقيق هذه الاهداف ، والتوكيد على التحصيل الفردي وروح التنافس ، والافتقار الى سلطة مركزية او فردية قوية . اما الانماط الاساسية الخاصة بالعلاقات المتبادلة

بين الاشخاص فلم تتغير الا قليلا^{١٧} ، على الرغم من تبني اهداف جديدة وظهور رموز جديدة للنجاح .

ان العوامل الرئيسية الكامنة وراء استعداد الايبو لقبول التغير واضحة . فكثافة السكان العالية اسهمت في انتشار ظاهرة الانتقال الجغرافي وتنمية قدرة الايبو على التكيف على الاوضاع الجديدة . ثم ان ثقافة الايبو هي ، في جوهرها ، ثقافة متغيرة وقابلة ، بوجه خاص ، للتكيف على بعض مظاهر الثقافة الأوروبية . أضف الى ذلك ان الايبو ظلوا على اتصال بأوروبا مدة تربو على ٣٠٠ عام ، وكان اتصالهم بالاوروبيين اول الامر غير مباشر ثم أصبح مباشراً ، وقد يكون من الخطأ ان نظن ان ثقافتهم كانت ساكنة نسبياً في العهود السابقة لبدء احتكاكهم المباشر بالبريطانيين . وكانت الاتصالات الاولى بالاوروبيين ودية وتعاونية نسبياً على الرغم من المآسي والاهوال التي عايناها بعض الافراد الذين لاقوا حتفهم او اضطروا الى النزوح عن ديارهم ابان عهد تجارة الرقيق . وقد حلت التجارة بمنتجات النخيل محل تجارة الرقيق ، فظل التبادل التجاري مع الخارج قائماً . اما الفتح البريطاني فلم يسبب الا تفككاً بسيطاً في جهاز التنظيم الداخلي ، نظراً لان البريطانيين لم يبادروا الى القضاء على ثقافة الايبو او نظام الزعامة الوطنية السائد في البلاد ، وقد اقتصر اثرهم في هذا الميدان على القضاء على سيطرة الفئات الصغيرة من التجار المتنفذين (وهو اجراء رحّب به الكثيرون من سكان الايبو) وعلى بعض التغييرات المحدودة في الشؤون السياسية

١٧ لعل اهم استثناء هو تضاؤل الاحترام للمتقدمين في العمر .

والدينية . ومن جهة اخرى ، نرى ان الزعامة التقليدية المحلية فقدت الكثير من قوتها بسبب اخفاق البريطانيين في تطوير هذه الزعامة ضمن اطار الادارة الاستعمارية ، وبذلك فسح المجال لظهور عناصر جديدة نجحت في تسلم زمام القيادة .

هارولد ك. شنايدر

قاوم شعب الباكوت (او السوق)^١ في كينيا الغربية بعناد واصرار كل البدع الاوروبية على الرغم من المحاولات المتعمدة التي بذلها الاوروبيون لمحله على التغير في ثلاث جبهات عريضة : السياسية والاقتصادية والدينية . وتبدو هذه المقاومة الملحوظة كما لو كانت مشكلة تتحدى الباحثين والدارسين . ومهما يكن من أمر ، فان ظاهرة التمسك بالقديم لا تقتصر على الباكوت الذين يعدّون من ٥٥ - ٦٥ الف نسمة . وتتضح هذه الحقيقة لنا حين ندرس الشعوب النيلية

١ ان اصل اسم «سوق» مشكوك فيه . ويطلق السكان على انفسهم اسم باكوت او بوكوت (Pakot or Pokot) ، والصيغة المفردة لهذه الكلمة هي باشون (Pachon) . ويسكن الباكوت ثلاث مناطق ادارية تعرف كلها باسم «سوق» : السوق الغربي في غرب كينيا الوسطى ، والسوق الشرقي وهو فرع شمالي من منطقة البارنجو في كينيا ، ومنطقة كاراسوق التي تعتبر ادارياً جزءاً من يوغندا مع انها تتبع كينيا ، وهي تحتوي على مزيج من الباكوت والكاراموجنج . ولا نعرف شيئاً عن افراد الباكوت القلائل الموجودين خارج السوق الغربي سوى انهم يسكنون منخفضات دافئة وجافة ، لا تصلح الارعاية الموائمة . غير ان هناك اسباباً وجيهة لتحملنا على الاعتقاد بأن جميع فئات الباكوت تتشابه في ثقافتها الاساسية على الرغم من الاعتبارات السياسية التي تفصل بينها .

الآخري^٢ التي تعد أكثر من ثلاثة ملايين نسمة^٣. هذا وإن ظاهرة مقاومة التغير الثقافي التي يمتاز بها الشعب النيلي عامة تصبح أكثر إثارة لاستغرابنا حين نقابلها باستعداد شعوب البانتو المجاورة في إفريقيا الشرقية لقبول التغير. ولذا قد يكون من المفيد أن نبذل محاولات لحصر العوامل التي تفسر الاختلاف الغريب في ردود الفعل تجاه الثقافة الأوروبية والأمريكية.

التنظيم السياسي

إن شعب الباكوت، شأنه شأن معظم الشعوب النيلية الأخرى، لم يخضع قط لقادة ذوي سلطة محددة واضحة المعالم. فتنظيمه السياسي مجزأ إلى قطعات

٢ تقسم هذه الشعوب عادة إلى فرعين: النيليين والهاميين النيليين. ويستند هذا التمييز إلى فوارق لغوية مزعومة وإلى الفرضية القائلة بأن الهاميين غزوا المنطقة. إلا أن جرينبرغ أثبت أن هناك صلة بين لغة النيليين ولغة الهاميين النيليين باعتبارهما من الفرع السوداني الشرقي الذي ينتمي إلى الأسرة اللغوية الماكروسودانية. ولذا منطلق عن الفرعين مصطلح «الشعوب النيلية». وبإمكان القارئ الرجوع إلى المصادر التالية:

J. H. Greenberg, «Studies in African Linguistic Classification: VIII. Further Remarks on Method: Revisions and Corrections,» *Southwestern Journal of Anthropology*, X (1954), 405-15; see, however, the rejoinder by G. W. B. Huntingford, «The Nilo-Hamitic Languages,» *Southwestern Journal of Anthropology* XII (1956), 200-222.

٣ Based on figures in M. A. Bryan and A. N. Tucker, «Distribution of the Nilotic and Nilo-Hamitic Languages of Africa» (London: Oxford University Press for the International African Institute, 1948), passim.

لا رأس لها يقودها . اما احساسه بالوحدة فيقوم على مجموعة مشتركة من القوانين والعادات المعتمدة وعلى عدد من الروابط الاجتماعية والاقتصادية . والسلطات الموجودة منوطة ليس برؤوس العشائر او السلالات ، كما هي الحال عند اغلب الشعوب الافريقية ، وانما بالذكر الراشدين عامة ، وبخاصة بالشيخ «البوي» (poi) الذين يتمتعون باحترام كبير - ولا سيما حين يظهرون مقدرة قيادية فائقة ويتحلون بفضائل اخلاقية عالية ويشغلون مناصب رفيعة في نظام العشائر الدينية .

وباستثناء المستعمرات التجارية الصغيرة الحديثة العهد التي يقطنها الهنود والصوماليون وبعض ارباب العمل من البانتو، يمكن القول ان الباكت لا يملكون وحدات قروية . فهم موزعون في السهول وعلى حافات الجبال في دساكر تتألف من بيوت سقوفها مغطاة بالحشيش او الدمن ، وتتصل هذه البيوت بمحظائر ترتب فيها الماشية ليلاً . واذا وجدت مجموعة من الدساكر داخل منطقة تحددها حافة جبل او اية ظاهرة طبيعية اخرى ، فانها تؤلف ما يسمى «بالجوار» . ويشكل كل جوار على الاغلب وحدة سياسية تمارس حكماً ذاتياً ، ويلعب فيها الشيخ دوراً مهماً في توجيه نشاط المجتمع على الصعيدين الدنيوي والديني . وبتفاهم كل وحدة مع الوحدات المجاورة لها عن طريق الثقافة المشتركة والروابط الاجتماعية والاقتصادية و «المحاكم» التي تحسم المنازعات بين اعضاء الوحدات المتجاورة المختلفة . وتشبه وسائل الاتصال والتفاهم ، في بعض النواحي ، الوضع الذي نسبه ايفانز - برتشارد (Evans-Pritchard) لشعب النوير (Nuer)^٤ .

^٤ E. E. Evans-Pritchard, «The Nuer of the Southern Sudan», in «African Political Systems», ed. M. Fortes and E. E. Evans-Pritchard (London : Oxford University Press, 1950), pp. 281 ff.

بيد ان احد الفروق الرئيسية بين شعبي النوير والباكوت هو ان الفئات المحلية عند الباكوت تقوم في الاساس على تكتلات طوعية وليس على التنظيم السلافي ، كما هي الحال عند النوير . ويبدو ان الاصطدامات الدامية لا تنشب ابداً بين الوحدات المتجاورة عند الباكوت ، اذ ان جميع المنازعات تسوى بالطرق القضائية ، حتى ان الافراد لا يشجعون ابداً على التطوع لمساعدة الغير . ويميل تركيب الوحدات المتجاورة الى التغير ، نظراً لان الفرد يستطيع ان يستقر في منطقة جديدة في أي وقت يشاء ، اما هرباً من المحل او تجنباً لمرض قد يفتك في ماشيته ، هذا مع العلم انه يعود عادة الى منطقته الاصلية بعد ان تتحسن الاحوال .

اما الافراد الوحيدون الذين نجحوا في ممارسة سلطة كبيرة فكانوا « كبار العرافين » (werkoi) الذين نجد نظراء لهم عند معظم الجماعات النيلية الجنوبية ، كما هي الحال عند وحدات الماساي (Masai) . وقد برع هؤلاء بالعرافة بواسطة الاحلام التي يعتبرها شعب الباكوت افضل طريقة للتنبؤ بالمستقبل ، كما برعوا في استخدام السحر الذي يُعتمد في مناطق كثيرة كوسيلة للاشراف الاجتماعي والانتقام الشخصي . ويبدو ان عدد القادة من العرافين لم يكن كبيراً في اي وقت من الاوقات . ويتردد افراد الباكوت كثيراً في بحث الدور الذي يلعبونه ، بيد انه من الواضح ان بعضهم كان يتمتع باحترام اكبر من البعض الآخر .

ويعتبر اريمات (Erimat) أشهر العرافين الكبار الذين تناهت الينا عنهم بعض المعلومات المفصلة . وقد ذاع صيت هذا العراف قبل عام ١٩١٨ بقليل ^٥ ،

٥ . تستند المعلومات المتوافرة عن اريمات الى وثائق تاريخية وجدت في الملفات الحكومية في مركز ادارة منطقة السوق الغربي في كابينجوريا . وقد دون هذه المعلومات السيد جوكسون بارتون ايان انتدابته حاكماً للمنطقة ، وتلطف حكام المنطقة في الفترة ١٩٥١/١٩٥٢ فعرضوها تحت تصرف الدارسين والباحثين .

حين استطاع ان يسخر معظم الباكوت لخدمة الاهداف التي وضعها نصب عينيه، وذلك ببراعته بعرافة الاحلام والقوى السحرية . وكان يتنبأ بأشياء مهمة كالفارات المنتظرة للعدو ، والوقت المناسب لقيام الباكوت بشن غاراتهم ، وما اذا كانت الامطار ستهطل او ستنقطع . وكان يتقاضى مقابل خدماته مكافآت، اما بشكل هبة من الماشية او نصيب من الغنائم التي كان المحاربون يظفرون بها في غاراتهم . غير ان اريمات لم يكن ملكاً ولا زعيماً سياسياً حقيقياً بالمعنى المألوف لهذا المصطلح، نظراً لان دوافعه لم تكن منسجمة مع سياسة الحكومة ، وانما كانت مركزة على رعاية المواشي وزيادة هذه الثروة الحيوانية التي كانت تعتبر اكثر موارد الثروة قيمة في نظر جميع الشعوب النيلية باستثناء شعب الانواك (Anuak)^٦ . وتروي احدي الاساطير ان اريمات حاول ان يجعل زعامته في العرافة وراثية ، اذ سعى الى ان يخلفه ابنه بعد موته محتدياً بذلك حذو الماساي (اللاييون) . بيد اننا لا نلمس اليوم اي أثر لهذه المحاولة ، اذ ما من شخص من المعاصرين يتمتع بذات القوة التي نسبتها الروايات الى اريمات او غيره من كبار العرافين القدماء . واذا كانت الاسطورة المروية عن اريمات تستند الى اساس تاريخي ، فانها تدل على ان العرافين كانوا لا يرغبون في التخلي عن سلطتهم للآخرين بدون اي قيد او شرط ، وهذا ينسجم مع وجهة نظر الباكوت العامة . ولا يزال العرافون والسحرة اليوم يمارسون نشاطهم ، غير ان العرافة - في الظاهر على اقل تقدير - لم تعد موجهة الى الفارات المنظمة للاستيلاء على المواشي ، نظراً لان الحكومة البريطانية الاستعمارية تحرم تنظيم مثل هذه الفارات .

٦ . تعتقد بت (Butt) ان الانواك لم يعلقوا اهمية كبرى على الماشية . انظر :

Audrey Butt, «The Nilotes of the Anglo-Egyptian Sudan and Uganda,» (London : International African Institute, 1952), p. 32.

وبالإضافة الى العرافين والشيخوخ ، هناك «قادة المجتمع المحلي» او «المحكمون» (kiruokintin) ، وهم افراد ينتخبهم شيخوخ الجوار على اساس حكمتهن ومهارتهن في اتخاذ القرارات وتسوية المنازعات ، ويعهدون اليهن برئاسة المجالس وإدارة المناقشات ^٧ . ومن العسير وصف دور هؤلاء القادة ، نظراً لان السلطة التي يمارسونها غير محددة تحديداً واضح المعالم . ويبدو ان المبرر الوحيد لوجودهم هو نشوء الحاجة من آن لآخر الى مرجع يتولى شؤون التحكيم وإدارة المناقشات . ويروى عنهم انهم ينظمون بعض مشروعات المجتمع ككري الحقول والدفاع المحلي ، ولكنهم لا يملكون سلطة اصدار الاوامر كما ان كلمتهن لا تشكل قانوناً ابداً .

ومن بين هذه الفئات الثلاث يعتبر الشيخوخ ، بوجه عام ، موطن السلطة والاحترام ، هذا مع العلم ان افراد الباكوت لا يظهرون اكراماً كبيراً لأي شخص . ويشرف الشيخوخ على الابحاث المتعلقة بالشؤون الهامة ، ويدبرون المناقشات في المحاكم ، ويصدرون القرارات النهائية بوصفهم فريقاً واحداً ، ويلعبون دور الكهنة والقادة في انواع اخرى من المراسم حين تدعو الحاجة الى ذلك . وعلاوة على ما تقدم ، فان كبار العرافين يظهرون من صفوهم ، كما ان الشيخوخ هم الذين يختارون قادة المجتمع المحلي .

وثمة نظام مفصل يصنف جميع الذكور في فئات عمر مختلفة ، ويعوض جزئياً

^٧ يقوم الشيخوخ باختيار هؤلاء القادة ، وذلك بناء على رواية امالي مركز السوق الغربي حول ارطوم حيث جمع قسم كبير من هذه المعلومات . غير ان برستياني (Peristiany) يقترح اسماً آخر للاختيار وهو طول مدة الاقامة في المنطقة . انظر مقالته :

«Pakot Sanctions and Structure» (Africa, XXIV, 1954, p. 18).

عن الافتقار الى التنظيم السيامي والتصنيف القائم على صلات القرابة، وذلك بإنشاء فئات في المجتمع يمكن ان تسند اليها ادوار مختلفة . ويمكن القول ان المجموعات العمرية تتخطى حواجز العشائر والجوار ، وتؤلف وحدات ملائمة لينضوي الرجال تحت لوائها لأغراض الدفاع والغزو واقامة الشعائر . غير ان وظائف هذه المجموعات عند الباكوت أقل وضوحاً منها عند الناندي والماساي حيث تشكل الفئات العمرية فرقاً عاملة في الجيش الدائم . ولعله من الاصول ان نقول ان المجموعات العمرية عند الباكوت ليست في الحقيقة تشكيلات عسكرية وانما فئات من الذكور الراشدين المصنفين بحسب الدور الذي يسند الى كل فئة منهم ، اي على غرار التصنيف الذي اثبتته جولفر بالنسبة لقبيلة جي^٨ . ويتقيد اعضاء المجموعة الواحدة ، تجاه بعضهم البعض ، بالتزامات اخف وطأة منها عند القبائل الاخرى . ويتلقى اكبر الناس عمراً نصيباً اكبر من اللحم ، كما يحتلون مكان الصدارة في نصف الدائرة التي تشكل في الولايم الشعائرية التي تذبح فيها الماشية . أما اعضاء المجموعات العمرية الاخرى فيتخذون اماكنهم بين الشيوخ وبين أصغر الرجال سناً . وتشترك الوحدات المتجاورة بولايم تقام في فترات غير منتظمة لأغراض مختلفة كالصلاة من أجل المرضى ، او الدعاء للخلاص من المحل او الامراض ، أو للاحتفال ببلوغ احد الفتيان سن الرشد ، او لمجرد الترفيه والتسلية وأكل اللحم . وتعتبر هذه الولايم من اهم الطقوس التي تجمع الناس في كيان واحد متكامل^٩ .

^٨ P. H. Gulliver, «The Age-set Organization of the Jie Tribe,» Journal of the Royal Anthropological Institute, Vol. LXXXIII (1953), passim.

^٩ للحصول على معلومات اوفى عن الولايم ، انظر :

H. K. Schneider, «The Subsistence Role of Cattle among the Pakot and in East Africa,» American Anthropologist, LIX (April, 1957), 278-300.

وتعتبر العشائر والسلالات مسؤولة ، الى حد ما ، عن نشاط اعضائها . فهي التي تنظم شؤون الزواج ، وتمتد يد العون للاعضاء الذين يواجهون صعوبات معينة ، وتوقع العقاب ، واحياناً تنفذ حكم الاعدام باولئك الذين يرتكبون جرائم خطيرة . ومهما يكن من أمر ، فان الروابط بين الجيران قد تكون في بعض الحالات امتن منها بين اعضاء العشيرة الواحدة ، فالجيران يتكثلون عادة للدفاع عن أحد افرادهم في حالة نشوب نزاع بينه وبين فرد من وحدة مجاورة اخرى . ويبدو ان سبب هذه الظاهرة هو ان جميع الغرامات المفروضة على الجرائم تدفع في شكل ماشية ، وتعتبر خسارة اي فرد لبعض مواشيه خسارة للجميع نظراً لأن جميع الجيران يشتركون في الحليب والماشية ولا يمكن لهم اقامة وليمة الا اذا كانت المواشي الموجودة تكفي لأن تهر ذبح احد العجول . ويبدو ان حياة الباكوت التي امتازت بالفردية والمساواة والميل الى البداوة لم تكن بحاجة الى تنظيم اجتماعي اشد صرامة من التنظيم الذي وصفناه اعلاه .

وكان هذا النمط من التنظيم السيامي اول مظهر من مظاهر حياة الباكوت التي اصطلحت بسياسة الحكام البريطانيين . ففي عام ١٩٠٥ امتد الحكم الاستعماري فشمّل منطقة الباكوت . وقد تم ذلك بعد الرحلات الاستكشافية الاولى التي قام بها بعض الرواد من امثال تيليكي وتومبسون وبيترز^{١٠} ، وبعد احتلال البريطانيين لما يعرف اليوم بكينيا في عام ١٨٩٠ . وفي تلك الفترة كان يجري نقل الماساي من مراعيهم الغنية في الوادي الاخدودي حول ناكورو واعادة

١٠ يحيد القاريء وصفاً لخبرات هؤلاء الرواد في المراجع التالية :

L. von Hohnel, «The Discovery of Lakes Rudolf and Stephanie» (1894) ; J. Thomson, Through Masai Land (London : Sampson Low, Marston, Searle & Rivington, 1885); C. Peters, «New Light on Dark Africa » (London, New York and Melbourne : Ward, Lock & Co., 1891).

توطينهم في مناطق جنوبية . اما قبائل الناندي والكبسيجيز وغيرها فكان يجري اخضاعها وحصرها في مناطق معينة . وكلما تم اخضاع منطقة جديدة ، كانت الحكومة تنتدب حاكماً او مفوضاً ليتولى ادارتها . وكان هذا الحاكم يقيم معسكراً ، ويبدأ يجمع الضرائب ، ويبذل محاولات لوضع حد للغزوات المتبادلة بين قبائل الرعاة ، ولم يكن في وسعه القيام باكثر من هذه المهام .

وكان مركز الحكومة اول الامر في منطقة بحيرة بارنجو في الوادي الاخدودي . وبعد نقل رئاسة الحكومة مرتين على اقل تقدير ، استقر الرأي نهائياً في عام ١٩٣٠ على جعل مركزها في كابنجوريا التي اقترن اسمها بمحاكمة الزعيم كنيانا المشهورة . وكان حاكم المقاطعة ، في البدء ، مسؤولاً عن ادارة منطقة البارنفو الواسعة التي كانت تضم منطقتي الباكوت والتوركانا . غير ان منطقة الباكوت فصلت في وقت لاحق عن منطقة التوركانا ، وقسمت الى الوحدات الادارية الثلاث التي ظلت قائمة حتى اليوم ١١ .

واذا قابلنا الباكوت بقبائل التوركانا والكاروموجونغ في الشمال وقبائل الناندي في الجنوب التي اضطر المستعمر الى اخضاعها بالقوة ، أمكننا القول ان شعب الباكوت كان سهل الانقياد ومسالماً نسبياً . ولا نعرف ، على وجه الدقة ، لماذا لم يبادر الباكوت الى مقاومة الفتح الاجنبي مقاومة علنية ، غير ان البعض يرى ان سكان الباكوت سرهم في البدء ان يدفعوا للحكومة ضرائب في شكل رؤوس قليلة من المعز والخراف وان يحصلوا ، مقابل ذلك ، على حماية البريطانيين لهم من هجمات قبيلة التوركانا وغيرها من القبائل التي كانت قد ألحقت بهم هزائم

١١ ان جميع المعلومات عن العهود الاولى للاحتكاك بالاوروبيين وخبرات الموظفين الحكوميين ومواقفهم مستمدة من تقارير سنوية لم تنشر بعد ومن البيانات التي وضعها الحكام الاداريون في كابنجوريا تحت تصرف الدارسين .

كثيرة . وفيما بعد أصبح التهرب من دفع الضرائب احد مظاهر مقاومة الباكوت للحكم الاجنبي . غير ان الضرائب - وهي من ابرز البدع التي ادخلتها الحكومة الجديدة - لم تسبب ازعاجاً خطيراً للباكوت ، ولا سيما حين تأخذ بعين الاعتبار ان الاهالي عوضوا جزئياً عن خسارتهم عن طريق السماح لهم بالاشتراك بالحملات التي كان البريطانيون يمولونها وينظمونها ضد العدو المشترك ، التوركانا .

ولعل أول محاولة مركزة لتحقيق الاصلاح السيامي هي التي قامت في عام ١٩١٨ على يد جوكسون بارتون الذي يبدو انه كان رجلاً ذا مطامع كبيرة . ولم يكن بارتون اول من فكر في ابتداء نمط الاصلاحات الجديدة كما لم يكن اول من حفزه مثل هذا الدافع ، بيد انه كان اول عامل فعال بدأ في وضعها موضع التنفيذ . وكان سلفه كرامبتون على صلة وثيقة بالباكوت ، ويبدو ان مهمته الرئيسية كانت تنحصر في تنظيمهم لمساعدته على اخضاع قبيلة التوركانا . أما بارتون فقد اختلف عن سلفه في انه عقد النية على اقامة حكومة جديدة على غرار الحكومات التي كان يجري تأسيسها في جميع الاقطار الاخرى في افريقيا الشرقية ^{١٢} . ويذكر الباكوت كرامدي - وهو الاسم الذي يطلقونه على كرامبتون - بشيء من المودة رغم انقضاء اكثر من اربعين عاماً على انتهاء حكمه . أما بارتون فلا يذكره القوم او انهم لا يتحدثون عنه الا بوصفه واحداً من الاوروبيين الكثيرين الذين حاولوا ان يعبثوا بثقافتهم .

وقد ادرك اسلاف بارتون المركز الذي يتمتع به الشيوخ فحاولوا تنفيذ مشروعاتهم عن طريقهم ، ولكن النجاح لم يحالفهم . أما بارتون فقد بدأ عمله

١٢ يجد القارئ بحثاً تاريخياً مفصلاً عن جميع مناطق كينيا في المرجع التالي :

Lord Hailey «An African Survey» (London : Oxford University Press, 1938), pp. 382-93.

ببذل محاولات للتحقق - بأقصى ما يمكن من الدقة - من المناطق الاجتماعية والسياسية الرئيسية التي كانت قائمة عند الباكوت قبل احتكاكهم بالاوروبيين ، وهذه المناطق هي : شبتولل ولومرت وماسوتل وويوي وريوا ومناطق أخرى كثيرة تتألف كل منها من مجموعة من الوحدات المتجاورة وتعرف رسمياً بمصطلح « الموقع » . وعين لكل موقع « زعيم » سمي فيما بعد « رئيساً » وقد اعتمد هذا الترتيب بناء على الرأي القائل بأن نظام الحكم غير المباشر لا يمكن تطبيقه بدون الاستعانة بزعماء محليين . وبدا لبارتون أيضاً أن إيقاف الهجرات الدورية سيسهل عملية الاشراف على قبائل رحالة كقبائل الباكوت ، ولذا عمد الى منع الافراد من مغادرة مناطق سكنهم الاصلية .

وأدرك بارتون استحالة الاستفادة من كبار العرافين ، نظراً لأن وظائفهم كانت تتصل اتصالاً وثيقاً بالعمليات الحربية ولا تنسجم اصلاً مع فكرة « السلم البريطاني » (*pax Britannica*) . وفي مناطق الماساي والناندي والقبائل النيلية الجنوبية الأخرى ، اضطر المسؤولون الى تجريد العرافين من سلطتهم او الى نفيهم الى الخارج^{١٣} . وقد انتهج بارتون هذا السبيل وأخذ يلاحق اريمات ، ولكنه لم ينجح في اعتقاله . وتشير كل الدلائل الى ان اريمات فر من كينيا والتجأ الى يوغندا ، وانه توفي اiban عهد بارتون . وظل الباكوت ، حتى بعد اكثر من ثلاثين سنة ، يعربون عن سخطهم على الحكومة بسبب قيامها « بقتل » اريمات .

وقامت الحكومة ، بعد بضع سنوات ، بفصل السلطة القضائية عن السلطة

G. W. B. Huntingford, «The Orkoiiyot,» in The Nandi of Kenya (London: Routledge & Kegan Paul, 1953), pp. 38-51. See also H. A. Fosbrooke, «An Administrative Survey of the Masai Social System,» Tanganyika Notes and Records, No. 26 (1948), pp. 25 ff., for a discussion of the laibons.

التنفيذية . ولم يكن مبدأ الفصل بين السلطتين معروفاً عند الباكوت ، غير ان تطبيقه كان سهلاً بسبب افتقار البلاد الى اجهزة حكومية وطنية ذات صلاحيات واضحة المعالم . والواقع ان بارتون وخلفاءه استكملوا مشروعاتهم التنظيمية في هذا الميدان فنجحوا في انشاء النظام القائم على السلطات الثلاث المألوفة في العالم الاوروي والامريكي وهي : السلطة التنفيذية والسلطة القضائية والسلطة التشريعية . وفي عام ١٩٢٣ اسس في كل موقع نظام للمحاكم يتألف من مجالس قضائية وطنية ، وانتخب لرئاسة كل مجلس شيخ او فريق من الشيوخ . وفي عام ١٩٢٥ شكل مجلس وطني^{١٤} اشترك في عضويته « الزعماء » باعتبارهم ممثلين عن الشعب ، وضم اليه فيما بعد ممثلون ينتخبهم اهالي المناطق المختلفة على اساس ممثل واحد لكل منطقة . وهكذا اصبح الحكم الجديد في بلاد الباكوت ممثلاً في اساسه لانظمة الحكم التي طورت لدى جميع المجتمعات الوطنية الاصلية في كينيا .

وسارت الحياة ، طيلة تلك الفترة ، دون تغير كبير . فأهالي الباكوت لم ينظروا الى زعمائهم الجدد بعين الاحترام ، كما انهم تجاهلوا الأوامر التي حظرت عليهم اجتياز الحدود الفاصلة بين المناطق . ولم يستطع الموظفون الحكوميون اتخاذ اجراء فعال لوضع مراسيمهم وتعليماتهم موضع التنفيذ .

اما البنيان الحكومي الجديد فظل قائماً مع دخول بعض التعديلات عليه . ففي عام ١٩٥٢ كان هنالك ١١ منطقة في بلاد السوق الغربي يشرف على كل منها زعيم محلي ، وقد اقترح تشكيل منطقة جديدة لتكون المنطقة الثانية عشرة . وفي السابق كان لكل منطقة محكمة وطنية خاصة بها ، ثم انقص عدد المحاكم الى ثلاث محاكم اقيمت في اجزاء مختلفة من المقاطعة ، وكانت كل محكمة تلتزم مرة في

١٤ بعد عام ١٩٥٢ بقليل غيرت حكومة كينيا هذه المؤسسات الى محاكم افريقية ومجالس افريقية خاصة بالمقاطعات .

الاسبوع للنظر في القضايا المدنية والجنائية (بحسب التمييز الذي تقرره السلطات البريطانية) . اما المجلس الوطني الذي كان يتألف من ٢٢ رجلاً ، فكان يجتمع مرة كل ثلاثة اشهر مع حاكم المقاطعة الذي كان يترأس الاجتماعات ويوجه معظم القرارات الى الجهة التي يريدونها .

وكانت المحاكم المحلية هي الوحيدة من المؤسسات السياسية الجديدة التي لاقت بعض القبول في اوساط الاهالي ؛ وسبب ذلك ، على الأرجح ، انها كانت تشبه المحاكم التقليدية التي كانت لا تزال مألوفة لدى شعب الباكوت . اما سلطة الشيوخ في كلا النوعين من المحاكم فكانت محدودة ، اذ ان الجرائم الخطيرة ، في حالة اكتشافها ، كانت ترفع الى حاكم المقاطعة بوصفه كبير القضاة او الى المحاكم العليا في المستعمرة . وكانت المحاكم الوطنية المحلية تعنى ، في المقام الاول ، بقضايا السرقة وخرق العقود وابتزاز الاموال وما شاكل ذلك من قضايا الاغتصاب (وبخاصة القضايا التي تتعلق باغتصاب النساء والمواشي) وكذلك في الجرائم المرتكبة ضد القوانين الفرعية التي يسنها المجلس الوطني بناء على تعليمات الحكومة . ومهما يكن من أمر ، فان النجاح الذي حققته المحاكم الوطنية المحلية كان محدوداً . وبما يدل على ذلك ان اكثر هذه المحاكم نشاطاً لم تسجل في عام ١٩٥٠ اكثر من ١٦٢ قضية مدنية كانت الكثير منها يتعلق بالاغراب الساكنين في المنطقة . وسجلت هذه المحكمة نفسها ١١٤ قضية جنائية في عام ١٩٥١ ، ولكننا اذا استثنينا قضايا الاعتداء ، امكننا القول ان معظم القضايا كانت دعاوى رفعها موظفو الحكومة المستعمرة باعتبارها خرقاً للقوانين والانظمة الفرعية . وهكذا ظلت المحاكم التقليدية تنظر في معظم المرافعات والخصومات .

يتضح مما تقدم ان البنيان الديمقراطي الذي ادخله الحكام الاستعماريون لم يمارس وظائفه عملياً ، وان ادارة الباكوت ظلت قائمة في الواقع على اساس الحكم المباشر . ومن اليسير ملاحظة نفور الاهالي من النظام الجديد ، اذ يلجأ الدارس

بوضوح حالما يطلع على التقارير السنوية التي رفعها حكام المقاطعة على مدى سنوات كثيرة . ويبدو انه لم يطرأ تغير يذكر في الفترة الواقعة بين عام ١٩٢٠ حين ذكر بارتون في تقريره ان الزعماء كانوا يتهربون من مسؤولياتهم ، وبين عام ١٩٤٥ حين ذكر فلين في تقريره ان مقاطعة السوق الغربي ظلت في نظره من اكثر مناطق كينيا تخلفاً ، على الرغم من مرور ٣٤ عاماً على ادخال النظام الاداري الجديد . وفي احد اجتماعات المجلس الوطني في عام ١٩٥١ طرح الحاكم الميزانية التي كان قد أعدها للمناقشة شارحاً جميع بنودها المهمة ، غير ان الزعماء والممثلين — باستثناء واحد او اثنين من خريجي المدارس الحكومية او التبشيرية — لم يظهروا اهتماماً يحدول أعمال المجلس ، وانما اثاروا قضايا لا تمت الى الموضوع بصلة او حاولو عرقلة سير المناقشات .

ولم يكتسب الزعماء مركزاً اجتماعياً ارفع نتيجة ممارستهم لصلاحياتهم الجديدة ، ويبدو ان قلة اهتمامهم باجتماعات المجلس تعود جزئياً ، على أقل تقدير ، الى خوفهم من انتقام ناخبينهم او اتباعهم فيما لو اقترحوا اجراءً جديداً . وفي الاجتماعات الخاصة التي كانت تعقد في المناطق الانتخابية ، كان اعضاء المجلس يواجهون معارضة قوية في مناسبات كثيرة ، لابل انهم كانوا يتعرضون احياناً لاهانات يوجهها اليهم المواطنون . ويعود ذلك الى انهم كثيراً ما كانوا يدينون ، في مراكزهم وما يصاحبها من مرتبات ، الى الشيوخ الذين رشحهم لعضوية المجلس ، او الى ان المجتمعين يعتبرونهم انداداً لا يتفوقون عليهم في أي شيء . وكان يتوقع منهم ان يخدموا المواطنين لا ان يترعموهم ، واذا ما بدا لهم ان سيئوا التصرف — أي ان يحاولوا تنفيذ تعليماتهم بالقوة — فان الاهالي قد يلجأون الى استخدام السحر ضدهم . وهكذا نرى ان أيدي اعضاء المجلس كانت مشغولة الحركة .

الحياة الاقتصادية

تعتمد الحياة الاقتصادية لشعب الباكوت ، في المقام الاول ، على رعي المواشي .

اما الزراعة ، التي تلبين أهميتها تبعاً لتباين طبيعة الارض ، فتحتل مكاناً ثانوياً في نظر المجتمع وان كان ذلك لا ينطبق على الواقع في جميع الحالات . وتتألف الثروة الحيوانية من الابقار المسنمة^{١٥} والخراف ذات الالية الكبيرة والمعز وعدد من الحمير . ويخصى جميع ذكور الماشية باستثناء ما يربى منها لاغراض التوليد . وهكذا نرى ان هناك ثلاثة أنواع من الماشية يؤدي كل منها وظيفة تختلف عن وظيفة النوعين الآخرين . وللابقار أهمية كبيرة لانها تزود الاهالي بلحم العجول والحليب ، وهما من العناصر الاساسية في غذاء الباكوت . وتعتبر الابقار ، بسبب ما تنتجه من عجول ثروة ذات قيمة اقتصادية خاصة . وتربى الثيران لاغراض التوليد ولكنها ، كالابقار ، تذبح وتؤكل حين تقتفي الحاجة اليها . وتقدر العجول ، في المقام الاول ، لجهاها ، ولكنها في الواقع أقل قيمة من الابقار من الناحية الاقتصادية . وتذبح العجول في مراسيم مختلفة وهي تستخدم خصيصاً لهذه الغاية ، كما تستخدم لتأمين الحبوب بطريقة المقايضة . ويمكن القول ان الابقار قيمة ونادرة جداً حتى انه لا يمكن ذبحها الا في المناسبات الخاصة . ولذا يفضل الاهالي ذبح الخراف والمعز لاکرام الزوار من رجال العشائر او الاحتفاء بالاصدقاء المقربين او في المناسبات الاخرى العادية . واذا استثنينا ما لا يصلح للأكل لاسباب خاصة ، امكنتنا القول ان جميع الابقار والاغنام يكون مصيرها الأكل في النهاية ، سواء اذبحت عمداً بقصد الأكل أم نفقت فجأة بفعل عوامل اخرى^{١٦} . وتزود الحيوانات الداجنة الاهالي بالحليب واللحوم والدم ، في حين تشكل الحيوانات الميتة مصدراً للجلود والقرون وبعض المنتوجات الثانوية الاخرى التي تستعمل في صنع الاحذية والملابس وملحقاتها . وتعلق جميع

١٥ تختلف هذه عن الابقار ذات القرون الطويلة التي يربها اهالي الباتو جنوب وغرب المناطق التي تشغلها الشعوب النيلية .

Schneider, «The Subsistence Role of Cattle».

١٦

الشعوب النيلية اهمية كبيرة على الفوائد الاقتصادية للمواشي ، ولكن يجدر بالذكر ان المواشي ، في نظر هذه الشعوب ، هي اكثر من كونها مجرد ثروة اقتصادية . فهي محور الاهتمام في حياة هذه الشعوب ، ويتبين ذلك من الصفات الجمالية التي تنسب اليها ومن الشعور الودي تجاهها ، وكذلك من ميل الاهالي الى الربط بين المواشي وبين المظاهر المختلفة لحياتهم اليومية .

وقبل مجيء البريطانيين لم يعرف الباكوت الا محصولين هما الكنب وضرب من الذرة البلدية ^{١٧} . ويرجع اقبال الاهالي على زراعة هذين النوعين من النباتات الزراعية الى انها يستطيعان النمو في ظروف صعبة ولا يحتاجان الى عناية كبيرة كغيرهما من المحصولات الزراعية . أضف الى ذلك ان الاهالي يصنعون منها افضل أنواع البيرة التي تعتبر من المقومات الاساسية في التفاعل الاجتماعي . وتنشط الاعمال الزراعية عادة في الفصل الماطر ، أي من حوالي شهر نيسان الى شهر آب ، حين تستصلح حقول على سفوح الجبال وتعد للزراعة . وتكون الحقول ، على الاغلب ، صغيرة بحيث لا تزيد مساحة الواحد منها على فدان او قدانين . وتستغل هذه الحقول لفصل او فصلين ثم تهجر بعد تناقص خصوبتها . وقد تتاح الفرصة لبعض الافراد لان ينتفعوا بالفيضان في أعمال الري ^{١٨} ، فتراهم يزرعون محصولين في السنة الواحدة ويستغلون الارض ويحصدون المحصول مرتين في السنة ، مرة في فصل الامطار ومرة في فصل الجفاف . وينطبق ذلك ، بوجه خاص ، على

١٧ كلمة «ذرة» لا تدل على النبتة التي تحمل الاسم نفسه في نصف الكرة الشرقي . اما الاسمان العلميان للتبتين المذكورتين هنا فهي :

« *Elensine coracana* » و « *Sorghum caudatum* » .

١٨ هناك نظام مماثل للري عند الماراكوت والالجيو جنوب بلاد الباكوت في منحدرات الوادي الاخدودي وكذلك عند اللانجو في جنوب السودان .

منطقة الويوي حيث توجد اكبر شبكة من قنوات الري . ومساحة الاراضي الصالحة للزراعة محدودة جداً ، وهذا يفسر اشتداد الطلب عليها كما يفسر السبب الذي دفع السكان الى تنظيم ملكيتها بشكل اوضح واكثر تحديداً من ملكية الاراضي الاخرى . وبامكان رعاة الاغنام الذين يسكنون اطراف السهول المنخفضة الحارة ان ينتفعوا بموسم الامطار ، وذلك بزراعة الكنب الذي يعتبر اكثر قدرة على احتمال الظروف الصعبة من النباتات الاخرى . اما الذين يملكون بعض قطعان الماشية فيستطيعون العيش على سفوح الجبال ومنحدراتها حيث الارض صالحة للزراعة ولكن المراعي محدودة . وهناك افراد يستطيعون الجمع بين العناية بالزراع ورعاية قطعان كبيرة من الماشية .

ويرتبط الباكوت بعضهم ببعض بثلاثة مستويات من الاعتماد الاقتصادي . فعلى أدنى مستوى هناك المنازل التي تنتج ما يكفي لسد معظم حاجاتها باستثناء بعض السلع المستوردة كالخرز وغيره من الاشياء الزخرفية ، وفي السنوات الاخيرة نشأت الحاجة الى تأمين دقيق الذرة الذي يبيعه تجار غرباء . ولزيادة الانتاج الى اقصى حد ممكن يتكثل افراد الموقع الواحد وينظمون فرقاً للعمل التعاوني ويتبادلون ما يحتاجونه من اللوازم . ويحري تعزيز روح التعاون بالشعائر المرتبطة بالولائم الجماعية التي تذبح فيها الابقار . وفي الطرف الآخر ، على المستوى الثالث ، يرتبط افراد الباكوت بعضهم ببعض بعلاقات تكافلية تسمح للذين لا يملكون الا القليل من الحبوب ان يتاجروا باللحوم والمواشي بقصد تأمين حاجتهم من اللحوم من الذين يملكون فائضاً منها . وتعرف هاتان الفئتان الرئيسيتان باسم « فئة المواشي » (pipatich) للأولى ، و « فئة الحبوب » (pipapagh) للثانية .

وثمة نوع آخر من التبادل يساعد على توثيق العلاقات ، وهو يشبه النظام القائم على ايداع المواشي عند الاصدقاء والجيران على غرار ما درجت عليه

العادة ^{١٩} عند قبائل الكبسيجيز والناندي وغيرها من قبائل افريقيا الشرقية . وبناء على هذا النظام يوزع اصحاب المواشي قسماً كبيراً من مواشيتهم في اماكن مختلفة ومتباعدة فيضمنون انهم لن يخسروا الا جانباً من ثروتهم الحيوانية في حالة تعرض مناطق سكنتهم للغارات او الامراض ، وبذلك يبعدون عنهم شبح الفاقة والعوز . وقد ادخل شعب الباكوت على هذه العادة الواسعة الانتشار تعديلاً شمل مؤسساتهم القائمة على الشراكة التجارية بين الرجال . وبناء على هذا التعديل يتوجب على الشخص الذي يتسلم بقرة ان يعطي صاحبها عجلاً ، وفي بعض الاحيان كمية من الحبوب او عدداً من المعز والاغنام . ويسمح لراعي البقرة الجديد ان يحتفظ بها طيلة مدة حياتها ، غير انه يتعين عليه ان يقدم للمالكها السابق هدايا صغيرة وان يتخلى له عن احد عجولها بصورة دورية منتظمة . وبعد ان تموت البقرة ، يتحرر المالك الجديد من كل ما يدين به للمالك القديم . وكثيراً ما يعتمد المالك الجديد الى الخداع والاحتيال ، فيدعي ان البقرة التي في عهده قد نفقت ويطالب بالتحرر من عبء التزاماته المستمرة نحو المالك القديم . وتشكل المنازعات التي تدور حول تطبيق هذا النظام جانباً من القضايا المدنية التي تنظر فيها المحاكم المحلية .

وابتداء من عام ١٩٣٠ تقريباً ، باشر البريطانيون بادخال اصلاحات اقتصادية تستهدف النهوض بمستوى المعيشة ، وزيادة اسهام الباكوت في اقتصاد كينيا ، وحماية موارد الثروة من التبيد والضياع . وثمة دوافع اخرى للاصلاح تتصل بالصراع الدائر حول القيم الثقافية وبالاقتدار الى تفهم صحيح للنشاط

^{١٩} Called «kaptich» by Nandi and «kimanagan» by Kipsigis. G. W. B. Huntingford, «Nandi Work and Culture» (Colonial Research Studies, No. 4 - London: Colonial office, 1950), p. 38; J. G. Peristiany, «The Social Institutions of the Kipsigis» (London: George Routledge & Sons, 1939); pp. 150-52.

الاقتصادي القائم على رعي المواشي . وبما لا يرقى اليه شك ان الانتقادات البريطانية توحى بانه من غير الطبيعي ان يحرص شعب مصالحه ومواطن اهتمامه في الماشية او ان يتبنى نظاماً اقتصادياً يعرض ثروات البلاد للاهدار والضياع ، ويحيز لسكانها اعتماد حياة الكسل والخمول ، ولا يقدر العمل من أجل ذاته ومردوده .

وفي السنوات الاولى من عهد الاحتكاك بالاوروبيين، كانت الحكومة مشغولة بشؤون اخرى ، فلم تستطع توجيه اهتمامها الى اوجه النشاط الاقتصادي عند شعب الباكوت . وفي عام ١٩٣٠ لاحظ بارتون ان الباكوت لم يظهروا ميلاً كبيراً الى اضافة الذرة الصفراء الى محاصيلهم . وفي عام ١٩٢٦ وصف حاكم بريطاني آخر الباكوت بانهم « قبيلة كسولة جداً في كل الاوقات » وانها لم تبذل اية محاولة لرفع مستوى اساليبها الزراعية او ادخال اصناف محسنة من المحاصيل.

والواقع ان اصلاح الاقتصادي لم يبدأ نتيجة لخطط السياسة الرسمية للحكومة، وانما نتيجة للجهود التي بذلها ج. ه. تشوندي (G. H. Chaundy) ، مدير المدرسة الحكومية في كابنجوريا بين عامي ١٩٣٠ و ١٩٤٣ . فقد وضع تشوندي منهجاً مدرسياً شدد فيه كثيراً على اساليب الزراعة « الجيدة » آملاً ان يتمكن طلابه من نشر المعرفة التي اكتسبوها في اوساط الاهلين . وسعى تشوندي الى تشجيع الناس على نقل محور نشاطهم من ميدان الرعي الى ميدان الزراعة ، فأنشأ مستنبتات لاغراض الايضاح والتطبيق في مواقع مختلفة من الاراضي الملحقة بالمدرسة ، وذلك لكي يبين للطلاب فائدة تنويع المحاصيل وليدريهم على العناية بالمزروعات الجديدة ، كالكاسافا والانقرديا والكابوك والبندورة والبطاطس والموز والباباية والفول والبرتقال والليمون وقصب السكر والفلفل . وقد اختيرت لهذه المستنبتات قطع من الاراضي الصالحة للزراعة وروعي في اختيارها اماكن الانتفاع بالري في استغلالها . وطلبت الحكومة الى

البالغين من الرجال تكريس قسم بسيط من وقتهم وجهدهم للعناية بهذه
المستنباتات في كل عام .

وكانت الذرة المحصول الوحيد الذي حقق نجاحاً مقبولاً . فهناك فلاحون
يزرعونها الآن بمحض اختيارهم . وتزرع الذرة بانتظام في منطقة سيكر حيث
تشير الدلائل الى ان الحكومة اضطرت في المراحل الأولى الى ارغام السكان على
زراعتها . ويبدو ان السبب الرئيسي الذي جعل بعض الفلاحين يقبلون على
زراعة الذرة هو انها لا تختلف كثيراً عن انواع الذرة البلدية في مظهرها وطريقة
زراعتها . أما مساوئها في نظر الباكوت ، فهي انها تتطلب عناية اكثر وظروفاً
افضل مما تتطلبه المحاصيل التقليدية وانها تحتاج الى آلات خاصة لطحنها مما
يضطر الاهالي الى بيع معظمها للتجار الهنود والتجار من قبيلة التوركانا او
اخذها الى مطاحن الهنود لطحنها .

وفي عام ١٩٤٣ ذكر تشوندي في احد تقاريره ان مقاومة الباكوت للاصلاح
قد انهارت وان « ثورة » زراعية قد تحققت في المنطقة ٢٠ . غير اننا اذا استثنينا
الاقبال على زراعة الذرة على نطاق محدود ، امكننا القول ان نشاط تشوندي
لاقى مقاومة عنيفة من الاهالي على الرغم من اخلاصه ونواياه الحسنة وجهوده
الحماسة . وقد حاول تشوندي ان يقضي على عوامل التعرية المتصلة بطريقة
الزراعة على السفوح الشديدة الانحدار ، ولكنه اضطر في النهاية الى اصدار
تعليمات تتطلب من المزارعين حفر اخاديد كنتورية في جميع الحقول بقصد الحد
من انجراف التربة والقضاء على الطريقة التقليدية المتبعة في الزراعة على السفوح

٢٠ G. H. Chaundy, «The Agricultural Education of a Primitive
Tribe: The West Suk of Kenya», East African Agricultural
Journal, VIII (1943), 1-11.

الشديدة الانحدار . حتى في عام ١٩٤٠ ، اي بعد انقضاء مدة طويلة على بدء
الاصلاح الزراعي ، علم تشوندي من رئيس موقع سيكر ان الجماعة قد اضطرت
عائلات كثيرة الى الهجرة الى وادي نهر مالمالتاي بحثاً عن النباتات البرية . ورد
تشوندي ، لدى سماعه النبأ ، بقوله ان نقص الغذاء سببه كسل المزارعين ،
وذكر انه كان قد حذرهم في السنة السابقة بان بلادهم ستعرض لغزو الجراد
ونصحهم ان يزرعوا الانواع البيضاء والحلوة من البطاطس ، لا بل انه زود
المزارعين بالبذور اللازمة لانتاج هذا المحصول . فأجاب الزعيم المحلي ان الاهالي
لم يوافقوا على زراعة محاصيل تتطلب جهداً كبيراً وانهم يؤثرون الاقتصاد على
زراعة الكنب ، محصولهم التقليدي . والغريب في الامر ان الباكوت احبوا
الكثير من المواد الغذائية الجديدة التي ادخلها تشوندي واقبلوا على اكلها كلما
استطاعوا الى ذلك سبيلاً ، الا انهم انتحلوا اعداراً مختلفة لتبرير رفضهم لانتاج
المحاصيل الزراعية الجديدة . ومن الاعذار الاثيرة لديهم ان ابقارهم سيصيبها
الهزال اذا هم اقدموا على زراعة نباتات جديدة .

وكثيراً ما أدت القوانين والتعليقات الخاصة بالزراعة الى نتائج سلبية .
فالمرشدون الزراعيون الافريقيون الذين عهد اليهم تنفيذ تعليمات الحكومة
وقوانينها اخذوا يقبلون الرشوات مقابل سكوتهم عن المخالفات . ولذا نجد ان
زراعة السفوح الشديدة الانحدار بالطرق التقليدية ما زالت واسعة الانتشار .

وبعد الحرب العالمية الثانية ، أي بعد مغادرة تشوندي للبلاد ، اعتمدت
هيئة تنمية المستعمرات مخصصات لتعيين موظفين دائمين للإشراف على الثروة
الزراعية والحيوانية في مقاطعة الباكوت ، وحاولت ادخال زراعة الفول
السوداني في منطقة السوق الغربي . وانتهت هذه الخطة الى الاخفاق ، اذ حتى
عام ١٩٥٢ لم يكن حظ الموظفين الجدد من النجاح اكبر من حظ سلفهم تشوندي .
والجدير بالذكر ان موقع مناجي ، حيث تقوم مكاتب رئاسة الحكومة ومدرستها ،

قد تغير كثيراً ، فبعض المزارعين في هذه المنطقة يستعملون المحاريث الحديثة بدلاً من الفؤوس الأفريقية التقليدية ذات المقابض القصيرة . غير أن الكثيرين من هؤلاء المزارعين ، إن لم يكن كلهم ، هم من الغرباء أو من الأشخاص الذين تستطيع الحكومة مراقبتهم عن كثب .

ورافق الحملة التي استهدفت إدخال طرق زراعية جديدة حملة أخرى استهدفت تحسين طرق العناية بالثروة الحيوانية . فقد اجمعت الآراء ، على مدى سنوات كثيرة ، أن الأراضي تنهك وتفقد الكثير من قيمتها بسبب التعرية الناجمة عن أعمال الرعي الكثيرة . وقدرت لجنة « كارتز » للأراضي في عام ١٩٣٢ أن الباكوت كانوا يملكون أكثر من ثلاثمائة ألف رأس من الماشية ، بينما لم يزد عدد السكان على عشرين ألفاً إلا بمقدار قليل . وفي عام ١٩٥٢ أجري إحصاء دقيق للثروة الحيوانية ، فتبين أن هناك ما يربو قليلاً على ١١٠,٠٠٠ رأس من الإبقار في منطقة السوق الغربي وعدد مماثل من المعز وحوالي ٣٧,٠٠٠ رأس من الخراف ، في حين كان عدد السكان زهاء أربعين ألفاً .

وإذا استبعدنا السياسة التي ترى تجريد المنطقة من بعض مواشيتها بالقوة — وهي سياسة طبقت في بعض الأماكن الأخرى^{٢١} — فإن الطريقة العملية الوحيدة لانقاص المواشي هي تشجيع الأهالي على بيع مواشيتهم وتصديرها إلى الخارج . والمعروف أن الباكوت يحصرون بيع المواشي ضمن نطاقهم ويتاجرون بها على أساس النظام المعروف باسم « تيليا » ، وهو النظام القائم على تبادل إيداع الأمانات . غير أنهم لا يجذبون بيع المواشي للأجانب ؛ ويعود ذلك ، في المقام الأول ،

C. I. Meek, «Stock Reduction in the Mbulu Highlands, ٢١
Tanganyika,» Journal of African Administration, V (1953),
158-66.

الى ان نظام الاشتراك في الثروة الحيوانية يفرض عليهم التزامات طويلة الامد بتبادل العون والتأييد، وان نظام البيع النهائي المباشر يحرمهم من المنافع المترتبة على هذه الالتزامات . والجدير بالذكر ان افراد الباكوت قد اضطروا منذ القدم الى بيع بعض مواشيهم ليتتمكنوا من دفع الضرائب ، وما زالوا ، حتى يومنا هذا ، يبيعون العجول الى التجار الصوماليين^{٢٢} ، ليوفروا ما يحتاجون اليه من النقد . الا انهم ، على وجه الاجمال ، يؤثرون اتباع الطريقة التقليدية القائمة على الابداع وتبادل الامانات . أما الجلود فلا يمانعون في بيعها ، ولذا تصدر كميات كبيرة منها سنوياً الى الخارج . ومن العوامل التي عززت مقاومتهم لبيع المواشي مطالبة المستوطنين الاوروبيين بانشاء اماكن خاصة للحجر الصحي . ويعرب الباكوت عن مخاوفهم بان تصدير الابقار الافريقية الى الخارج سيؤثر في اسعار ابقارهم في السوق المحلي وان الامراض المعدية التي تصيب الابقار قد تنتقل من اماكن الحجر الى قطعانهم . هذا وقد خصصت اماكن للحجر الصحي لفترات طويلة متقطعة ، وفي عام ١٩٤١ كان هذا الاعتبار ذا اهمية ثانوية ، وقام الباكوت بتصدير ثلاثة آلاف رأس من الماشية . وبعد الحرب العالمية الثانية أعيد العمل بنظام الحجر الصحي .

ويعلق الباكوت على سياسة الحكومة بقولهم انها ترغب في ابقائهم فقراء . فتراهم يتساءلون لماذا لا تشجعهم الحكومة على الاهتمام بالمواشي ، في حين تسمح لافراد من المستوطنين الاوروبيين بالاحتفاظ بقطعان كبيرة . وتبرز أهمية المقترحات التي قدمت لتخفيض قطعان المواشي حين تتأملها في ضوء المنزلة الاجتماعية التي تقترن بثروة الافراد من الماشية . فالشخص الذي يملك مائة رأس من الماشية يعد غنياً في نظر مجتمع الباكوت ، في حين يعتبر الشخص الذي يملك

٢٢ يسمح للصوماليين عادة بالتجار بالجلود والمواشي ، اما الهنود فيحتكرون طحن الذرة .

عشرة رؤوس فقيراً . اما الشخص الذي لا يملك أي رأس فيعتبر « ميتاً » من الناحية الاجتماعية .

وبالإضافة الى المحاولات التي بذلت لانقاص قطعان المواشي ، تبنت تشوندي قوانين فرعية استهدفت حصر الرعي في مناطق معينة بقصد تحسين الانتاج الزراعي للبلاد . وكان الباكوت يقومون برعي المواشي في مناطق سهلية وجبلية يكثر فيها الكلاً ، ولم يلجأ سكان السهول الى الجبال الا في حالات المحل . وفي الواقع كانت لدى الباكوت نظام محلي خاص بهم يحظر بموجبه الرعي في اماكن معينة الا خلال فترات المحل او مواسم الجفاف ، وكانت الغرامات تفرض على كل من يخالف هذا النظام . غير اننا لا نجد في السجلات الرسمية ما يشير الى ان الحكومة كانت على علم بهذا النظام في عام ١٩٣٩ حين حصرت الرعي ، بموجب قوانين فرعية ، في منطقة تبلغ مساحتها حوالي تسعين ميلاً مربعاً وعينت حراساً لوضع هذه القوانين موضع التنفيذ . وقد قاوم الباكوت هذا النظام الجديد ، فاصبحت « الجرائم » المتصلة بخرق القوانين الخاصة بحصر الرعي في مناطق معينة من اكثر القضايا التي كانت ترفع للمحاكم المحلية للنظر فيها . ومما يكتن من أمر ، فان المبدأ الذي يستند اليه النظام الجديد كان مألوفاً لدى الباكوت ، وقد تعاون الكثيرون في تطبيقه ضمن نطاق محدود اقتصر على اقامة حواجز من الشجيرات الشائكة حول مناطق الحشائش .

ومن الحجج التي يوردها الباكوت ان الحكومة تبالغ في تقدير أهمية التعرية وانجراف التربة . فمع ان علامات التعرية تبدو واضحة في قطع كبيرة من الاراضي السهلية ، فانهم يصرون على ان المنطقة كانت دائماً على هذه الحالة . ويعتقد الباكوت ان موظفي الحكومة يبالغون في التشاؤم وفي الشكوى المستمرة بان التربة تتعرض للانجراف الى الانهار ، ولذا تجدهم يتجاهلون تحذيراتهم وبخاصة

حين يرون ان مواشيهم تظل سميكة وسليمة وقوية^{٢٣} . ولا يتأثر افراد الباكوت بالحجة القائلة بانه يتوجب عليهم ان يحافظوا على خصوبة الارض لمصلحة اجيال المستقبل . ومن الطريف ان تذكر هنا ان احدهم قال في سياق رده على هذه الحجة : « على ابنائي ان يجدوا حلولاً للمشكلات التي سيواجهونها » .

وكذلك الأمر بالنسبة للحملة الدعاوية التي استهدفت تحسين نسل المواشي ، فهي ايضاً لم تلق اذناً صاغية في اوساط شعب الباكوت . فهناك عوامل كثيرة تضطر الفرد الى اقتناء اكبر عدد ممكن من رؤوس الماشية ، فخص بالذكر منها نظام الشراكة التجارية ، والحاجة المتكررة الى ذبح الابقار للغذاء واقامة الولائم ، واستخدام الولائم التي تقدم فيها لحوم الابقار لاقامة التزامات متبادلة . وهذه الاسباب لا يستطيع الاهالي ان يدركوا الحكمة من وراء انجاب رأس من صنف محسن من الماشية ليحل محل ثلاثة رؤوس من صنف أدنى . أضف الى ذلك ان الاهالي غير مقتنعين بان مواشيهم أقل جودة من غيرها .

ومن الواضح ان معظم التغيرات التي طرأت على الحياة الاقتصادية كانت ثانوية . وقد نرى ان نستثني من هذا الحكم مشروع تطوير سوق للجلود، غير ان هذا المشروع لم يؤثر كثيراً في حياة الباكوت . اما زراعة الذرة فلم تنتشر كثيراً، وحينما أقبل الناس على زراعتها، كانوا يدجون النشاط المتصل بها بالانماط الاقتصادية القديمة . ويمكن القول ان معظم التغيرات الاقتصادية فرضت على الباكوت عن طريق قوانين جديدة تحظر ، بوجه خاص ، خرق الحشائش في معظم اجزاء السنة ، وقطع اشجار الغابات عند منابع الجداول ، وخرق قيود الرعي ، والزراعة دون ملاحظة خطوط الارتفاعات المتساوية . وهناك أماكن

٢٣ كثيراً ما يعرب الزوار عن دهشتهم حين يرون المواشي سميكة وسليمة الصحة على الرغم من قلة الكلأ في المراعي .

خصصت للتجار ليعرضوا انواعاً مختلفة من البضائع ، غير ان الباكوت لا يظهرون اهتماماً الا بأنواع قليلة منها . اما أهم الاشياء المستوردة التي يقبلون على شرائها فهي الذرة المطحونة والخرز والسكاكين الحديدية الطويلة والاعطية القطنية وبعض السلع الاخرى الثانوية اللازمة للاستهلاك المحلي . وفي معظم الاماكن حل السكين الطويل المعروف باسم « بانجا » محل السكين الطويل التقليدي الذي كان يصنعه الحدادون الوطنيون . وعلى الأرجح يمكن الاستغناء عن مثل هذه التجديدات دون ان يؤثر ذلك كثيراً في حياة الباكوت ، ومن المؤكد ان سكان الباكوت يستطيعون ان يكييفوا انفسهم على وضع لا يتضمن هذه التجديدات .

وقد تطور ، منذ مجيء البريطانيين ، نشاط قد يعتقد البعض خطأ انه ينطوي على تغير ملموس في عادات الباكوت ، فالكثيرون من الاحداث يتركون الاماكن المخصصة لسكنهم ليعملوا رعاة او معاونين زراعيين في المزارع الاوروبية القريبة ، وذلك بعد اخضاعهم للمراسم الصارمة الخاصة بالختان . وبعد انقضاء بضعة أشهر او أعوام يعود هؤلاء الفتيان ليحضروا الولائم الكبيرة (sapana) التي يقيمها اهلهم احتفالاً ببلوغهم سن الرشد . غير ان هذه العادة لا تمثل نمطاً جديداً كلياً ، فقد اعتاد الاحداث ان يتركوا بيوتهم قبل الاحتفال ببلوغهم سن الرشد ، وذلك للعمل مع الرعاة الاغنياء في المناطق السهلية . اما الاجر الذي كانوا يتقاضونه على مساعدتهم في اعمال الرعي ، فكان عدداً من الابقار يصلح لان يكون بداية لتشكيل قطعان خاصة بهم في المستقبل . وبهذه الطريقة كانوا يظفرون برضى آبائهم ويشجعونهم على تزويدهم بالعجول اللازمة لاقامة ولائم الاحتفال ببلوغهم سن الرشد ويتأمين المواشي اللازمة لنفقات الاعراس . والجدير بالذكر ان الفتيان لا يسمح لهم بالزواج قبل مراسم الاحتفال ببلوغهم سن الرشد ، ولكنهم يعقدون اول زواج لهم بعد انقضاء المراسم مباشرة . ويقتصر التجديد في هذا النمط على ان العمل اصبح يمارس في مزارع اوروبية وان الاجور تدفع تقدماً وليس على شكل رؤوس من الماشية . ولا بد

من الاشارة هنا الى ان عدد الذين يتركون أماكن سكنهم بقصد العمل ليس كبيراً^{٢٤} .

التربية والدين

يوفر التعليم التقليدي إبان موسم شعائر الحتان ، وذلك في مركز قريب تعقد فيه اجتماعات يؤمها الاطفال الذكور من عدد من المناطق المجاورة ليحضروا دورة مدتها من ثلاثة الى خمسة أشهر ويتلقوا تدريباً وتعليماً في الآداب والفنون والاخلاق التقليدية . وبالإضافة الى ذلك يتعلم الاطفال قيم الحياة وطرقها ، وذلك في حلقات غير نظامية وعن طريق الاصول المرعية في البيت . وتستهدف التربية تنشئة الاطفال على تشرب القيم المتصلة بطريقة الحياة عند الباكوت واهمية الماشية من الناحيتين الاجتماعية والاقتصادية . أما الامام باساليب تربية الحيوانات وغيرها من الاساليب فيكتسب عن طريق الاشتراك في مختلف الران النشاط الاقتصادي التي تمارس في البيئة المحلية .

وفيما يتعلق بالحياة الدينية نجد ان شعب الباكوت ، مثله في ذلك مثل معظم الشعوب النيلية الاخرى ، يفتقر الى نظام محدد واضح المعالم بشأن الامور المتصلة بالكونيات (القسملوجيا) ، وان كان يبدو في الظاهر ان هناك نظاماً معقداً من المعتقدات حول طبيعة الكون^{٢٥} . ويعتقد الباكوت ان هناك الها خالقاً

٢٤ نذكر ، على سبيل المثال ، ان عدد الذين غادروا أماكن سكنهم بقصد العمل بلغ ٦٠٠ في عام ١٩٣٢ و ٥٠٠ في عام ١٩٤٧ .

٢٥ للاطلاع على بحث أوفى وأكثر تفصيلاً عن معتقدات الباكوت الاخلاقية والدينية ، ينصح القارئ بالرجوع الى المصدر التالي :

H. K. Schneider, «The Moral System of the Pakot,» in Encyclopedia of Morals, ed. Vergilius Ferm (New York: Philosophical Library, 1955), pp. 403-9.

عظيماً يعرف باسم توروروت ويبدو انه الحارس الابوي والمنظم الذي تتجلى عظمته وقدرته في الشمس والنجوم والمطر والرعد والظواهر الطبيعية الاخرى . وتوجه الصلوات لهذا الإله او لمظاهر قدرته بقصد طلب معونته في اوقات المرض والمهل والهن الاخرى . أما الاسلاف فيلعبون دوراً اقل اهمية عند الباكوت منه عند الباتو وبعض الشعوب النيلية . فالارواح الوحيدة التي تظل موجودة بعد الموت هي ارواح الرجال الراشدين (وفي بعض المناسبات ارواح النساء الراشدات ايضاً) الذين يملكون عائلات والذين بلغوا منزلة معينة في السلم الاجتماعي والاخلاقي والشعائري . وتتدخل هذه الارواح في شؤون الاحياء ، ولذا توجه الصلوات احياناً لها طلباً للمعونة . ويبدو ان الباكوت يعتبرون الموت اسوأ الشرور التي تنزل بهم ، لا بل انهم يعتقدون ان التحدث عن الاموات والموت يتنافى وآداب الكلام . ويعتقد ان ارواح الاسلاف تنزع في أغلب الحالات الى الحقد والغضب والانتقام ، ولذا فانها تلام المصائب التي تحل بمنازل الاسر . ويقر الباكوت بانهم لا يعرفون الا النزر اليسير عن الحياة بعد الموت او ارواح الاسلاف أو الإله العظيم . ويمكن القول ان الباكوت يؤمنون ، الى حد ما ، بالقضاء والقدر . فهم يتقبلون المصائب كما تقع ويبتهلون الى ربهم وإلى القوى الخارقة التماساً للمعون في اوقات الحاجة ، غير انهم لا يشعرون بأي ضمان بانهم سيتلقون المعون فعلاً من هذه المصادر .

ويبدو انهم يعتقدون ايضاً ان طريقة حياتهم التقليدية هي اكثر طرق الحياة قبولاً في نظر إلههم توروروت ، وان الإله اوجد هذه الطريقة في الحياة ويرغب في استمرارها . والواقع انهم يعتقدون ان حياتهم هي افضل حياة يمكن ان يتصورها انسان . واذا ما وقع اختلال في التوازن بين القوى الميتافيزيقية ، فان ذلك يفسر الكثير من الشرور التي تقع وان كان لا يفسرها كلها . ويعتبر الشخص الذي لم يرتكب في حياته اعمالاً شريرة نقياً من الناحية الشعائرية . غير انه قد يتلوث ويتعرض للمصائب اذا ما ارتكب اعمالاً معينة او تورط في

اوضاع تهدد التوازن الاجتماعي . وكثيراً ما ينسب المريض مرضه الى انحراف سلوكي ، كما ان الجيران يقدمون تفسيراً مماثلاً لتفسيره . هذا وان احتمال التلوث موجود في جميع المراحل الانتقالية الكبرى في الحياة - في الامهات عند الميلاد، وفي الاولاد عند الحتان ، وفي الاحياء من الزوجات والاطفال عند موت رب العائلة . وكذلك الامر بالنسبة لمعظم الاعمال الاجرامية بما في ذلك جرائم القتل وممارسة السحر الاسود لاغراض خاصة ، فهذه ايضاً تعتبر مصدراً للتلوث في الشعائر . ولا يرتبط التلوث ارتباطاً مباشراً بالمخالفات القانونية او الاعمال غير الشرعية ، ويتضح ذلك من الاعتقاد باحتمال وجود التلوث في الام عند الولادة ، ومن الاعتقاد بتعرض المحارب للتلوث حين يصرع احد الاعداء، وذلك على الرغم من ان عمله يكون موطن تقدير الجميع . ويعزل الاشخاص الملوثون عن سائر اعضاء المجتمع الى ان يتم تطهيرهم بالشعائر المناسبة كرشهم بدم معزة او غسلهم بمحتويات معدتها . ومن الواضح ان التلوث يمثل حالة اجتماعية انتقالية او فترة من الوضع المتغير الناجم عن تبدل في حالة التوازن العادي القائم في المجتمع . وما مراسيم التطهير الا وسيلة لاعادة التوازن الى حالته العادية . وبجمل القول ان نظام التطهير يستهدف تشجيع التوازن وتبنيه الجماعة المعنية الى ضرورة اتخاذ احتياطات خاصة للمحافظة على التوازن في الاوقات التي يبلغ فيها احتمال اختلاله اشده .

ويلعب السحر دوراً مهماً جداً في الحياة الدينية والاخلاقية لشعب الباكوت، ويرجح انه اكثر الوسائل فعالية في تأمين الاشراف الاجتماعي . وقد يستخدمه افراد من ذوي السلطة او المجتمع المحلي ككل، وذلك لتحقيق اغراض خاصة . وقد يستخدمه ايضاً افراد تعرضوا للاهانة او الاذى ضد الذين أساءوا اليهم ، او افراد شريرون يرغبون في ايقاع الاذى بغيرهم لاسباب شخصية ، غير ان طريقة الاستعمال الاخيرة تقابل عادة بالاستنكار العام ، وينظر الى الاشخاص الذين يلجأون الى هذه الطريقة كما لو انهم فطروا على الشر منذ الولادة وأنهم

يستحقون أشد أنواع العقاب . ويعتبر السحر الذي يمارس في الحفاء مشابهاً للقتل
أو حتى أشد من القتل ، ولذا كان من أهم واجبات العرافين التعرف الى العاملين
في السحر ، وذلك ليتمكن المجتمع من محاكمتهم وتطبيق العدالة عليهم .

ومن وظائف السحر انه يمكن الشيوخ وأعضاء المجتمع المحلي من معاقبة
المجرمين المجهولين . ويخشى كل فرد دائماً ان يقوم الشخص الذي يوقع به الاذى
بالتسبب في قتله عن طريق السحر ، ولذا تراه يتردد في الاساءة الى الآخرين في
خارج نطاق الاصول المرعية في المجتمع . وقد ذكر لي احد الكهول انه لا
يرغب حتى في اقتناء قطيع كبير فوق العادة من الماشية خشية ان يحسده
جيرانه ويستخدموا السحر ضده . وقد يستخدم المجتمع المحلي السحر لمعاقبة
شخص ابتعد عن جادة الصواب ، ولذا يحرص معظم الناس على عدم الخروج عن
الاصول المرعية ، حتى وان كان ذلك لا يتفق ورغباتهم الشخصية . ولما كان
الناس يقرّون بأهمية السحر وأثره الفعال ، فان حالات الانحراف عن الاصول
المرعية نادرة . وبما لا ريب فيه ان الانحراف ، في حالة وقوعه ، يكون مثار
اهتمام الجميع .

يقتصر هذا العرض المجل على وصف المظاهر الرئيسية لمعتقدات الباكوت ،
غير انه في الوقت نفسه يزودنا بأساس نبني عليه بحثنا عن رد فعل السكان تجاه الحملة
الكبيرة الثالثة التي شنت على طريقة حياتهم . وتناولت هذه الحملة شؤون
الدين والتربية ، وبدأت في الوقت الذي باشر فيه تشوندي بادخال اصلاحاته .
والجدير بالذكر ان التربية لم تنحصر في نشاط الارشاليات التبشيرية ، كما كانت
الحال بالنسبة للكثير من اجزاء افريقيا الاخرى . فقد أسست مدرسة حكومية
في عام ١٩٢٨ ، وبعد ثلاث سنوات قامت الجمعية التبشيرية لرجال التوراة
الكنسيين باستملاك قطعة ارض وانشاء مدرسة ومركز لنشاطها التبشيري^{٢٦} .

٢٦ أسست هذه المدرسة أولاً في كونغولاي - كاشيليا ، ثم نقلت الى ناسوكول قرب
كابنجوريا .

وقامت المدرستان فيما بعد بتأسيس مدارس ابتدائية صغيرة في اجزاء مختلفة من المناطق الريفية المجاورة ، وبذلك اتاحت الفرصة لاطفال الريف الذين ينهون مدارسهم الصغيرة لان يتابعوا دراستهم عن طريق الانتقال الى المدرسة التبشيرية المركزية في ناسوكول او المدرسة الحكومية المركزية في كابنجوريا . وفي عام ١٩٥١ كان بإمكان الطالب ان يواصل دراسته حتى نهاية الصف الثاني الاعدادي ^{٢٧} .

ولم يكن حظ المدارس والارساليات التبشيرية من النجاح أوفر من حظ التجديدات الاخرى . فمعظم طلاب المدرستين كانوا ينتمون الى فئات من المقيمين الغريباء الذين كانوا اكثر جرأة من الباكوت ، كالكيوش والكوني والساباي ، والذين سكنوا موقع مناخي حيث تقوم المدرستان الرئيسيتان . اما الدوام في المدارس الريفية الصغيرة فكان دائماً ضعيفاً ، وكثيراً ما اضطر حكام المقاطعة الى غلق الآباء بقصد حملهم على ارسال اولادهم الى المدرسة . وعلى سبيل المثال نذكر ان عدد الطلاب في احدى المدارس الصغيرة القائمة في اكثر مواقع الباكوت سكاناً لم يزد على عشرة ، وعلى الرغم من قلة عددهم فان دوامهم لم يكن منتظماً ، وفي عام ١٩٤٨ شكاهم الحاكم المقاطعة من ان المدرسة الحكومية في كابنجوريا لم تضم اكثر من ١٠٢ من التلاميذ ، وان أقل من نصفهم كانوا من الباكوت ، وان عمل الطلاب في الصف كان من مستوى ضعيف جداً .

اما حجج الباكوت ضد الحاق ابناءهم بالمدارس فواضحة . فأولاً ، يساعد الاولاد آباءهم في رعي الماشية ، ومن الواضح ان الدوام المدرسي يجعل مثل هذه المساعدة متعذرة . ثانياً ، لا يرى الباكوت أية فائدة تجنى من تعلم القراءة

٢٧ يتألف النظام التعليمي من ستة صفوف ابتدائية وصفين اعداديين بعد انتهاء المرحلة الابتدائية .

والكتابة والحساب ، فهم لا يحسدون الطرق الأوروبية ولا يميلون الى الاقتداء بها . وثمة عامل ثالث يتصل بحياة الطفولة الوداعة التي لا تنطوي على مجالات للصراع ولا تخلق لدى الاطفال أية رغبة في التحرر .

وتستند مقاومة الباكوت للديانة المسيحية ، الى حد ما ، الى شعور باللامبالاة وعدم الاكتراث . ويبدو ان معتقداتهم الخاصة تكفي لسد حاجاتهم ، وان المسيحية لا تنطوي على معتقدات تستهوي خيالهم . وليس لنا ان نستغرب مثل هذا الموقف من المسيحية في افريقيا فيكاد يكون من البديهي اليوم ان معظم الذين يعتنقون المسيحية انما يعتنقونها نتيجة لاحتكار الارشاليات التبشيرية لجانب هام من الخدمات التعليمية . وبما ان الباكوت لا يميلون الى التعلم ، فمن الواضح ان الكنيسة لا تستطيع ان تستخدم هذه الوسيلة الفعالة في حمل الناس على اعتناق المسيحية . وفي عام ١٩٥٢ ذكر رئيس احد المراكز التبشيرية ان عدد افراد الباكوت الذين نجح في حملهم على اعتناق المسيحية لم يتجاوز عدد اصابع اليد الواحدة ، وذلك على الرغم من الجهود المتواصلة التي بذلها طيلة ربع القرن الذي قضاها في المنطقة .

وهناك عوامل اخرى تؤثر في موقف الباكوت من نشاط الارشاليات التبشيرية . ففي منطقة السوق الغربي يعني التحول الى المسيحية ضرورة ارسال الاطفال الى المدرسة ، وقد رأينا ان الباكوت يتفرون من المدارس ، سواء اكانت حكومية أم تبشيرية . أضف الى ذلك ان العبادة بالطريقة المسيحية تتطلب من المرء ان يتقيد بأشياء مستهجنة - هذا ان لم تكن مستحيلة - في نظر الباكوت ، كاللزام حياة استقرارية ، والاقامة قرب الجماعة والكنيسة ، والاعتراف برئيس ديني والسلطة التي يمارسها ، والتخلي عن نظام تعدد الزوجات ، والامتناع عن اجراء عملية الحتان للاولاد . ومما زاد الامر صعوبة تعنت الارشاليات التبشيرية نفسها ، فانها رفضت التساهل او الالتقاء مع الاهالي في

وسط الطريق ، وأصرت على ضرورة الامتناع عن ممارسة بعض الشعائر الوطنية دون ان يكون لذلك الموقف أي سبب واضح . فلم يسمح لأي ولد ، مثلاً ، ان يجمع بين التعميد والختان ، على الرغم من ان الختان كان مطلباً لا مفر منه في حياة الباكوت في جميع المناطق باستثناء منطقة الحدود الغربية . ويمكن القول ان الرجل الذي لم تجر عليه عملية الختان ابان طفولته لا يكاد يعد رجلاً في نظر الباكوت ، ومن المؤكد انه لا يعتبر عضواً أصيلاً من مجتمع الباكوت .

وبجمل القول ان الباكوت اليوم لا يزالون يتمسكون بطرقهم القديمة . فالنساء يلبسن أزياء محلية تتألف من تنانير وأغطية للرأس مصنوعة من جلد الماعز . اما الرجال فلا يكادون يرتدون أي ملابس على الاطلاق . وهم يحملون رماحاً طول الواحد منها ثمانية أقدام ، ويلبسون أغطية للرأس من غط خاص يرمز الى انهم حضروا الشعائر التي اقيمت احتفالاً ببلوغهم سن الرشد . ويعتنون بقطعان مواشيهم ، ويفتجون المحاصيل الزراعية ، ويشربون كميات كبيرة من البيرة المصنوعة من الذرة التي تحتل مكاناً مهماً في حياتهم الاجتماعية . ويحاولون ما أمكنهم ذلك ، ادارة شؤونهم بطرقهم التقليدية القديمة دون الاكتراث كثيراً بتعليمات الحكومة المركزية (Serkali) . وتراهم ، عند الضرورة ، يقابلون خطط الحكومة بمقاومة سلبية ، او بمعارضة فعالة تشمل ممارسة السحر ضد الذين يتأثرون بالمغريات وينحرفون عن جادة الصواب . ولا يزالون يوفرون لانفسهم جميع الوسائل التربوية والدينية اللازمة لحياة مجتمعهم المحلي ، وما زالوا حتى يومنا هذا غير مقتنعين بالفوائد المزعومة التي يقال انها تنأتى عن التعليم النظامي او عن اعتناق المسيحية . فحياة الرعاية تقي بجميع حاجاتهم ورغباتهم ، اما الثقافة الاوروبية والامريكية فلم يجدوا فيها عناصر مهمة تكفي لان تدفعهم الى التخلي عن طرقهم القديمة .

الشعوب النيلية الاخرى

ان اصرار الباكت على مقاومة الضغط البريطاني يقوم على رضاهم عن ثقافتهم التقليدية، وعلى اعتقادهم بأنها أفضل واكثر استهواء للنفس من الحضارة الاوروبية - الامريكية . ويرتبط بهذا الاعتقاد موقف يتراوح من مجرد الشعور بالامبالاة الى ازدراء جميع الشعوب الاخرى . ويفسر هذا الموقف الصعوبة التي يلقاها الباحثون عند اجراء دراسات اثنوغرافية ميدانية على الباكت ، وبخاصة حين يقترن هذا الموقف - كما هي الحال في الواقع - بالاعتقاد بأن الدافع وراء المحاولات التي يبذلها الاجانب للتعرف الى ثقافتهم انما يكمن في رغبتهم في تغييرها . وهكذا نرى ان ميل الباكت الى مقاومة التغير والى التمسك بثقافتهم يقترن بنزعتهم الى الارتياح والتحفظ وعدم الاكتراث وازدراء الاجانب والاعتقاد بتفوقهم على الشعوب الاخرى . غير انه من الانصاف ان نقول ان مثل هذه المواقف لا تقتصر على الباكت ، فقد لاحظنا عدة من المراقبين عند بعض الشعوب النيلية الاخرى .

وقد لخصت اودري بات انطباعات الذين تعاملوا مع شعوب الاجزاء الشمالية القصوى من منطقة أعالي النيل ، وهي الشعوب التي تعرف عادة بالشعوب النيلية والتي تصنفها مع مجتمع النوير - شيلوك (Nuer-Shilluk) :

« لاحظ جميع الذين احتكوا بالسكان النيليين ان سلوكهم ينزع الى الكبرياء والفردية والشراسة، وتنعكس هذه الصفات في موقف الواحد منهم تجاه الآخر، وبوجه خاص في موقفهم من الاجانب . وهم يعتبرون بلادهم أفضل بلاد العالم ويعتقدون انهم متفوقون على غيرهم من الشعوب ولهذا السبب يراهم يكرهون الملابس ويحتقرون الثقافتين الاوروبية والعربية ويعاملون الاجانب بازدراء وريبة وتحفظ، وهذا يفسر الصعوبات التي يلاقيها الباحثون في المحاولات

التي يبذلونها للتعرف الى ثقافتهم . اما موقفهم تجاه اية سلطة تحاول تقييد حريتهم فيتصف بالتزق وسرعة التأثر والكبرياء والعصيان المقرون بالتهور وعدم الاكتراث . فكل فرد منهم يكره الخضوع للآخرين ، ويبذل أقصى ما في وسعه لشق طريقه بنفسه ، ويظهر استعداداً للدفاع عن نفسه وممتلكاته ضد تدخل الآخرين . ويشتهر النيليون باعتمادهم على انفسهم ، وبشجاعتهم في القتال ، وبزعتهم العدوانية وسرعة تهيجهم ، وبشدة محافظتهم على تقاليدهم وثقورهم من التجديد ومحاولات التدخل في شؤونهم ، ٢٨ .

ويعود ميل النيليين الى المحافظة على القديم - في الاصل - الى شعورهم بأنهم يتفوقون على سائر الشعوب الاخرى . وقد اصطدم ايفانز - برتشارد بهذه النزعة الشديدة الى التحفظ ، وهو يصف لنا في احد كتبه كيف انه وجد صعوبة حتى في اقناع احد الرجال بذكر اسم سلالة ٢٩ .

ولا تزال أغلبية قبائل باري - لوتوكو أو « الفئات النيلية - الحامية الشمالية » ٣٠ تعيش في عزلة عن العالم ، ومعلوماتنا عنها ضئيلة جداً حتى اننا لا نستطيع التعليق على أوضاعها وثقافتها . أما بالنسبة لقبائل كارامو جونغ-تيسو أو « الفئات النيلية - الحامية الوسطى » ٣١ ، فيلاحظ جلفر أن التحفظ وشعور

Butt, «The Nilotes», p. 41.

٢٨

E. E. Evans-Pritchard, « The Nuer » (London: Oxford University Press, 1940), p. 12.

٢٩

G. W. B. Huntingford, « The Northern Nilo-Hamites » (London: International African Institute, 1952).

٣٠

P. Gulliver, and P. H. Gulliver, «The Central Nilo-Hamites» (London: International African Institute, 1953).

٣١

الارتباب يشكلان أكبر عقبة في سبيل التعاون مع الاهالي والمحاولات المبذولة للحصول على معلومات منهم . ولا بد من الاشارة هنا الى أن السلطات الاستعمارية اضطرت الى توجيه حملات عسكرية كبيرة لاختضاع قبائل التوركانا، وقد ادت العمليات العسكرية الى خلق موقف عدائي تجاه البيض عامة . غير اننا حين نقابل بين مواقف قبائل التوركانا ومواقف القبائل النيلية الاخرى ، يتضح لنا أن العمليات العسكرية ليست العامل الوحيد الذي يفسر شعور العداء تجاه الاوروبيين . ومع أن قبائل التوركانا لا تزال منعزلة عن الاوروبيين ولا تتاح لها فرص كثيرة لاقتباس عناصر من حضارتهم ، فانها ، على ما يبدو ، تلتقي مع القبائل النيلية الاخرى في كبريائها واعتزازها بثقافتها ونفورها من التغير^{٣٢} .

أما قبائل ناندي - ماساي أو الفئات النيلية - الحامية الجنوبية^{٣٣} فهي على صلة وثيقة جداً بالاوروبيين ، غير أنها تنسم أيضاً بالميل الى المحافظة على التقاليد القديمة . ويشير هنتنجفورد الى أن الناندي يعتزون بانفسهم ويظهرون ميلاً شديداً الى التمسك بالقديم . وفيما يلي مقتطف مما كتبه عنهم في ١٩٥٠ :

« ان اعتزاز الناندي بانفسهم واحتقارهم لكل من لا ينتمي اليهم ونفورهم من الاجانب - كل ذلك ظل قائماً حتى يومنا هذا على الرغم من بعض التعديل الذي أصابه . وفي السنوات الأولى من عهد الادارة البريطانية ازدادت حدة

^{٣٢} P. Gulliver, A Preliminary Survey of the Turkana (Communications from the School of African Studies, University of Capetown, N. S. No. 26- Capetown, 1951), pp. 5-12.

^{٣٣} G. W. B. Huntingford, « The Southern Nilo-Hamites » (London : International African Institute, 1953).

هذه المشاعر بسبب المحاولات التي بذلها شعب أجنبي للتدخل في شؤونهم . وكان أول تقويم لهم للاوروبيين وصفهم بانهم « أشبه بالنساء منهم الى الرجال نظراً لأنهم يقيدون أنفسهم بالملابس التي يرتدونها » . وعلى الرغم من أنهم يقرون بانهم يشعرون بشيء من الخوف من الاسلحة النارية التي يستعملها هؤلاء « الرجال الخنثون » ، فانهم قاوموا ببسالة زهاء تسع سنوات . أضف الى كل ذلك محافظتهم الشديدة على تقاليدهم القديمة وإيثارهم لطريقتهم في الحياة وانماطهم وأساليبهم الخاصة التي لا تزال قوية الى درجة تكفي لمقاومة مغريات الحضارة الحديثة التي تتصل بالتجارة والاجراءات الحكومية ونشاط الارساليات التبشيرية وعمليات الاستيطان » ٣٤ .

أما قبائل الكبسيجيز التي تعد زهاء سبعين ألفاً وتشكل على الاغلب أكبر فئة من الفئات الناطقة بلغة الناندي ، فهي أيضاً تحافظ على تقاليدها القديمة وتضمر العداء نحو محاولات التجديد . ويعود ذلك جزئياً الى الانطباع السيء الذي خلفه البيض حين لجأوا الى استخدام القوة لاختضاع السكان الوطنيين . وقد أشار برستياني الى ان الشباب أخذوا يتركون أماكن سكنهم للعمل في المزارع ، باذن من آباءهم أو بدون اذنهم ، ولاحظ أثر هذه الظاهرة في الحياة العائلية . ولكن يمكن القول ، على وجه الاجمال ، ان حياة هذه القبائل ظلت هي أيضاً ثابتة ومستقرة نسبياً على الرغم من احتكاكها بالأوروبيين ٣٥ .

ونجد مواقف مماثلة لمواقف الباكوت عند بعض جيرانهم المباشرين الذين يسكنون المنطقة الشرقية الجنوبية من الوادي الاخدودي . ويصف هنتنجز قبيلة الالجيو وقبائل الناندي - ماساي الاخرى كما يلي :

Huntingford, «Nandi Work and Culture,» p. 108.

٣٤

Peristiany, «Social Institutions,» p. 4.

٣٥

« لا تبدي قبائل الرعاة ... أي ميل إلى التعجيل في التخلي عن طريقة حياتها القديمة. ويمكن القول، على وجه الاجمال، ان قبيلة الالجيو، والقبائل الاخرى التي تربطها بها صلات القرابة أو الجوار كالماساي والسامبورو، لا تكثر كثيراً للقمصان والسراويل القصيرة المصنوعة من الخاكي والقمبات المصنوعة من اللباد والسجاير والدراجات وكرة القدم. وقد يبدو للبعض أن يصف هذه الحياة بالجمود ظناً منه ان الجمود صفة يمكن لصقها بكل ما هو قديم أو ثابت. غير أنني اعتقد ان هذه الفرضية والنتائج التي تبني عليها مثار شك وتساؤل. فهناك أفراد من رعاة المواشي من قبيلة الالجيو يملكون مواد غذائية ومساكن جيدة ربما كانت أفضل مما نجده عند بعض الشعوب المتحضرة. ويمكن القول بوجه عام انهم يعيشون حياة أكثر عافية وأسلم صحة من حياة الملايين من الاشخاص الذين يسكنون المدن الصناعية في اوروبا. ولا يعرف رعاة الالجيو معنى الفقر والبطالة، اذ انهم لم يختبروا بعد هاتين الآفتين اللتين تتصف بهما الحضارة الغربية. والراعي في هذه القبيلة، اذ يسوق قطعانه في المراعي الاستوائية المرتفعة من افريقيا، انما يعيش حياة تنسجم انسجاماً تاماً مع بيئته. وهو يشعر بانه جزء من العالم الخاص الذي يحيط به، تراه طليقاً ومنسجماً مع نفسه ومتحرراً من الهموم والمشكلات، وهو بالتالي ينعم بسعادة قد لا ينعم بها الملايين من سكان أوروبا. »^{٣٦}

يتبين من الفقرة السابقة ان حياة الرعاة تستهوي الباب الاوروبيين بقدر ما تستهوي القبائل النيلية، حتى ان الكثيرين من الاوروبيين، من أمثال هيننجز يؤخذون بسحرها فيقال ان «عدوى الماساي» قد سرت فيهم. وظهرت بوادر هذه العدوى في بادىء الأمر بين الموظفين المتدربين للعمل مع الماساي، حتى ان

R. O. Hennings, «African Morning» (London: Chatto & Windus, 1951), pp. 166-67. ٣٦

طرق حياة السكان المحليين كان تفتن افراداً منهم فتضعف فاعليتهم الادارية ، مما كان يضطر السلطات المركزية الى نقلهم الى أمكنة أخرى .

ويعتبر الماساي ، في نظر المستوطنين الاوروبيين في افريقيا الشرقية ، مثلاً حياً على بدائية الحياة الرعوية وسذاجتها . ومن الكتاب الكثيرين الذين علقوا على هذا الطراز من الحياة ، السبت هكسلي :

« في هذا العالم الحديث الذي يكثف فيه الزعماء ومثيرو الشعب واللجان والألواح والجداول ، يبدو هؤلاء الرعاة الرحل الذين يتمسكون بعناد بتقاليدهم القديمة ويتنقلون بقطعانهم الكبيرة من مرعى لآخر ، يبدوون كما لو كانوا من مخلقات الحيوانات المنقرضة من أمثال الدينوسور او العظاية المجنحة او كما لو كانوا ينتمون الى عهد بائد لا مفر من ان تنتهي قيمه الى الزوال - عهد امتاز باستقراطيته ورجولته وحريته . والمجتمعات التي ترفض او تعجز عن التكيف على الاوضاع المتغيرة لا بد من ان تنقرض او تندمج بغيرها ، شأنها في ذلك شأن كل كائن آخر في الطبيعة من الكائنات التي لا تستطيع الانسجام مع بيئتها المتغيرة . وما من شيء يحمي هؤلاء الرعاة سوى الادارة البريطانية التي تشكل درعاً يذب عنهم المصير التاريخي المحتم الذي يتهدد الرعاة الرحل نتيجة تكاثر المزارعين وازدياد ضغط الحياة الزراعية الاستقرارية » ٣٧ .

ويؤكد فوسبروك نزعة الماساي الى المحافظة على تقاليدهم ، ولكن بعبارات أقرب الى الاستحسان منها الى الاستهجان ، فيقول :

« اذا كانت تعرية الروح تعني انهيار النظام المبني على التقيد بالمعايير الاخلاقية

Elspeth Huxley, « The Sorcerer's Apprentice » (London : ٣٧ Chatto & Windus, 1949), p. 89.

القائمة وعلى احترام العقائد الدينية المعتمدة او تعني تجريد الحياة من هدفها ، فان الماساي أقل الشعوب تأثراً بهذه الظاهرة . فنذ بدء الاحتكاك بالاوروبيين ، أي قبل أكثر من نصف قرن ، وشعب الماساي يحدد موقفه بلطف — بالافعال أكثر من الاقوال — ويعرب عن ارتياحه لنمط حياته وعزمه على التمسك به . صحيح ان شعب الماساي رضي ببعض التنازلات والتعديلات ، غير انه لم يستوعبها الا بصورة تدريجية بطيئة وبعد تفحصها تفحصاً ناقداً وليس بطريقة المحاكاة الطائشة التي لا تقوم على الروية والتفكير ، ٣٨ .

ومهما يكن من أمر ، فان الثقافات لا يمكن ان تظل ساكنة لا أثر للتغير فيها ، والثقافات النيلية لا يمكن ان تخرج عن هذه القاعدة . فهناك شعوب نيلية أظهرت ميلاً الى قبول تغيرات عززت نظامها القائم على الرعي وقد اقتبست جميع هذه الشعوب بعضها من البعض الآخر ، وكان الاقتباس احياناً يشمل عناصر ثقافية كثيرة . فالقبائل المجاورة اقتبست اشياء كثيرة من الماساي ، كما ان قبيلة الباكت نقلت عناصر كثيرة عن قبائل الكاراموجونغ والتوركانا حتى ان ثقافتها لم تعد انموذجاً يمثل ثقافة الشعوب الناطقة بلغة الناندي . وهناك بعض الامثلة على استيعاب القبائل النيلية لسمات من ثقافة البانتو ومن الثقافة الاوروبية . ويشير برنس الى الجدل الذي ما زال يدور حول الأصل الذي نشأت منه الانظمة القائمة على التصنيف العمري في افريقيا الشرقية . ويذهب البعض الى ان هذه الانظمة نشأت في الأصل عند البانتو ، أما برنس فيعتقد انها انحدرت من اسلاف الاثيوبيين الحاليين ٣٩ .

Fosbrooke, «Administrative Survey», p. 50

٣٨

A. H. J. Prins, «East African Age-class Systems» (Groningen : J. B. Wolters, 1953), p. 121. ٣٩

وإذا استثنينا بعض القبائل القليلة كالكوني والساباي وربما الكومام والتيسو والكاراموجونغ^{٤٠} ، أمكننا القول ان القاعدة العامة عند الشعوب هي مقاومة الثقافة الأوروبية - الأمريكية . ومن التفسيرات المحتملة لخروج الساباي والكوني والكومام والتيسو عن القاعدة العامة ان هذه القبائل تأثرت كثيراً بثقافة البانتو نتيجة لتعرضها لغزوات جماعات قوية من بانتو يوغندا ، فاصبحت بالتالي اكثر استعداداً لاقتباس سمات من الثقافة الأوروبية . ومهما يكن من أمر ، فان انحراف قبائل قليلة عن القاعدة العامة يبرز لنا بشكل واضح جداً النمط العام الذي يقوم على تمسك الشعوب النيلية بثقافتها التقليدية .

شعوب البانتو المجاورة

ان محافظة الشعوب النيلية على تقاليدھا القديمة والمواقف الاخرى التي تتصل بهذا الاتجاه وتدعمه تبرز بشكل واضح ايضاً حين نقابلها بالاستعداد لقبول التجديد الذي نلمسه لدى شعوب البانتو المجاورة كشعب الكيكويو ، والقبائل المتصلة به كالكامبا والتايتا والنييكا والتافيتا والباري^{٤١} ، وشعب أبالوهيا او بانتو كافيروندو الذي يضم قبائل التسوتسو والفوكوسو او الكيتوش والكاميجا والماراجولي وغيرها من القبائل^{٤٢} . ومع ان هناك قبائل كثيرة من البانتو لم

٤٠ ان جلوفر (Gulliver) هو الشخص الوحيد الذي كتب كثيراً عن هذه الشعوب . والتحفظات والاستثناءات التي أوردناها في هذا القسم تستند الى ملاحظاته .

٤١ للاطلاع على العلاقة بين هذه القبائل راجع :

A. H. J. Prins, «Provinces Culturelles en Afrique: Essai d'une Classification Justifiée; » Kongo-Overzee, XIX (1953); 289-305.

٤٢ للاطلاع على العلاقة بين هذه القبائل راجع :

Huntingford, «The Nandi of Kenya,» p. 2.

تدرس بعد من ناحية التغير الثقافي ومع انها لا تتساوى في مدى استعدادها لتقبل التغير ، فان الادلة المتوافرة تشير الى ان البانتو أشد قابلية من الشعوب النيلية للتكيف على الثقافة الاوروبية - الامريكية واكثر استعداداً للتخلي عن الانماط التقليدية . ويقول هنتنجفورد في سياق حديثه العام عن منطقة افريقيا الشرقية ما يلي :

« أغلب الظن ان النزعة الى مقاومة التغير تبلغ أشدها من حيث الانتشار والفعالية عند قبائل الرعاة ... ويمكن القول ، بوجه عام ان قبائل الرعاة هي اكثر القبائل مقاومة للاشكال الثقافية الجديدة ، في حين تكون القبائل الزراعية أقل القبائل مقاومة للتغير والتجديد . على انا نود ان نلفت نظر القارئ الى ان هذا القول ضرب من التعميم وقد لا ينطبق على جميع الحالات »^{٤٣} .

وتضم الشعوب الزراعية التي يتحدث عنها هنتنجفورد مجموعات البانتو كقبائل الكيكويو في كينيا وقبائل التشاجا والنجيندو والبوغورو والينا في تنجانيقا وغيرها من القبائل التي ما زال تصنيفها مشكوكاً في صحته . أما مجموعة الرعاة فتشمل الشعوب النيلية باستثناء قبائل الصومال والجالا الملقبة بالقبائل الحامية . وثمة مجموعة ثالثة تجمع بين الاتجاهين : الزراعة والرعي ، وهي تضم سائر قبائل البانتو . وعلى الرغم مما تملكه المجموعة الثالثة من ماشية ، فان اهتمامها ينصب ، في المقام الأول ، على النشاط الزراعي^{٤٤} .

لقد انتقدت الشعوب النيلية بسبب « جمودها » ومقاومتها للتغير ، في حين

٤٣ G. W. B. Huntingford and C. R. V. Bell, «East African Background» (2d ed; London: Longmans, Green, 1950), p. 83.

٤٤ المصدر نفسه المشار اليه في الرقم ٤٣ أعلاه ، ص ٥٥-٥٧ .

انتقدت شعوب البانتو بسبب مبالغتها في «محاكاة» الطرق الغربية. وقد استهوت الثقافة الأوروبية البانتو فاقبلوا على محاكاتها، حتى انهم اصبحوا يشكلون خطراً يهدد أمن المستوطنين الاوروبيين وذلك عن طريق نشاطهم السياسي والتجاري ورغبتهم الملحة في بلوغ مستويات من المعيشة مماثلة لمستويات المستوطنين. والمدارس التي أسست عند الكيكويو كانت مماثلة تقريباً لمدارس الباكوت، غير أنها اختلفت عنها في أنها ثبتت أقدامها وأخذت في التوسع كما وكيفا. وقبل عدة سنوات انشأ الكيكويو أول نظام مدرسي مستقل في افريقيا وطوره على غرار النمط الاوروبي. ويلعب الكيكويو، الذين يشكلون أكبر مجتمع من السكان الوطنيين المحليين دوراً فعالاً في مختلف المجالات، اذ غزوا ميادين السياسة والتجارة والعمل والخدمات الحكومية. ويذهب البعض الى أن من أسباب ثورة الماوماو الشعور بخيبة الامل الذي انتاب الاهالي حين أدركوا ان رغبتهم في تطوير أوضاعهم لم تتحقق على النحو الذي كانوا يطالبون به، وترتبط هذه الاسباب باقبالهم الشديد على اقتباس مظاهر معينة من الثقافة الأوروبية. وبما لا ريب فيه أنه خلال عملية التطور وقعت تغيرات حتمية في تماسك الجماعة وفي جوانب أخرى من الثقافة المحلية كان يرغب السكان في المحافظة على سلامتها واستمرارها.

اسباب ميل الشعوب النيلية الى المحافظة على القديم

من العسير علينا ان نحاول التعرف الى اسباب تفاوت درجات الاستعداد لاستيعاب الثقافات الاجنبية عند القبائل النيلية وقبائل البانتو. ويعود ذلك، في المقام الاول، الى افتقارنا الى تفهم صحيح لكيفية حدوث عمليات الاستيعاب الثقافي. ومما يكن من أمر، فإنه من الممكن استخلاص بعض النتائج الأولية عن تفاوت ظاهرة الاستيعاب. وقد يترأى للمرء لأول وهلة، ان ينسب تمسك النيليين بتقاليدهم الى مجرد انهم يخضعون لسيطرة ما يمكن ان نسميه «عقدة

المواشي ، التي عرفها البعض^{٤٥} بأنها تعلق شديد بالماشية وتغلغل هذه القيمة الى جوانب اخرى من الثقافة . واستناداً الى هذه الحجة ، من حق المرء ان يتوقع ان تترك هذه الظاهرة أثراً مماثلاً في ثقافات البانتو وتجعلها تتعارض وثقافات الاوروبيين . ولكن لما كانت عقدة الماشية تستحوذ ايضاً على عقلية البانتو في افريقيا الشرقية ، فان هذا العامل لا يكفي وحده لتفسير ظاهرة المحافظة على القديم .

غير ان اهمية « عقدة الماشية » تتضح حين تقترن بطريقة الحياة التي تعتمد اساساً على الرعي . ويبدو ان هذين العاملين معاً يهييان جزئياً عن سؤالنا . فشعوب الكيكويو والابالوهيا وشعوب البانتو الاخرى في افريقيا الشرقية هي شعوب زراعية استقرارية في تقاليدها . ونحن لا ننكر ان هذه الشعوب تقدر الماشية كثيراً وتلتقي مع قبائل البانتو في افريقيا الجنوبية في سيطرة عقدة الماشية عليها، غير ان الأهمية الاقتصادية للماشية عند هذه الشعوب أقل منها عند الشعوب النيلية . فالمنتجات الزراعية تقوم بأود هذه الشعوب وتعتبر عصب حياتها الاقتصادية ، أما الماشية فوظيفتها تكمن في أهميتها الاقتصادية المنبعثة من اعتبارات اجتماعية أو بوصفها عاملاً مكملًا للثروة الزراعية . ولم يمتلك سكان الكيكويو الاصليون قطعاناً كثيرة من الماشية ، كما انهم لم يعتمدوا عليها كثيراً في تأمين موادهم الغذائية . أما قبيلة الابالوهيا فلم تستطع تربية قطعان كثيرة من الماشية ، وذلك على الرغم من أن واغتر^{٤٦} يقول ان قبيلة الفوكسو تعتمد ، في المقام الأول ، على رعي المواشي . والواقع ان واغتر ، اذ يصدر هذا الحكم ،

٤٥ M. J. Herskovits, «The Cattle Complex in East Africa», American Anthropologist, Vol. XXVIII, Nos. 1; 2, 3, 4 (1926).

٤٦ Gunter Wagner, «The Bantu of North Kavirondo» (London : Oxford University Press, 1949-56), II-39.

انما يتحدث عن كل القسم الشمالي من منطقة ابالوهيا (أي شمال وجنوب كيتوش). ومن ناحية أخرى نرى ان هنتنجفورد، في تصنيفه المشار اليه آنفاً، لا يدرج اية فئة من فئات البانتو ضمن الشعوب التي تعتمد حقاً على الري .

وحين نتأمل أهمية « عقدة الماشية » في هاتين المجموعتين الثقافيتين ، تتضح لنا ضرورة دراستها مقترنة مع نشاط الرعي بقصد تقويم ردة الفعل للتغير عند كل من المجموعتين. فعند الشعوب النيلية تعتبر عقدة الماشية بؤرة الحياة الثقافية. أما عند البانتو في افريقيا الشرقية ، فيبدو أنها تتنافس وقيم أخرى ربما كانت تمثل عناصر محورية في ثقافة البانتو القديمة التي سبقت انتشار عقدة الماشية . وتمثل عقدة الماشية عند الباكوت والشعوب النيلية الاخرى قيمة محورية تتغلغل الى مختلف جوانب الثقافة . أما عند البانتو فيبدو انها تعرضت للتعديل نتيجة لتأثرها بقيم التجارة والزراعة والتربية وتماسك السلالات ومجالات الاهتمام الاخرى . وبإمكان حياة الرعي ان توفر الطمأنينة والامان حين يكون في مقدور المرء تجميع قطعان كبيرة من الماشية ؛ وهذا ما تفعله الشعوب النيلية في اغلب الحالات . وعلى الرغم من ان المواشي تعرضت لآفات خطيرة ، فانه يمكن القول ان المواشي في الاقليم الذي تسكنه الشعوب النيلية اقل تأثراً بالحل والمرض من المحاصيل الزراعية ، نظراً لانه يمكن نقلها من مكان لآخر في حين يتعذر ذلك بالنسبة للمزروعات . وأهم من ذلك كله ، بالنسبة للشعوب النيلية ، هو أن الابقار والمعز والخراف تتكاثر « تلقائياً » ولا تحتاج الى عناية كبيرة كالمزروعات .

وثمة عاملان آخران لا بد من أخذهما بعين الاعتبار وهما : أولاً درجة تكيف الثقافة النيلية على الاقليم أي « الانسجام مع البيئة » الذي يشير اليه هنتنج في سياق حديثه عن النيليين الذين يسكنون في اقاصي الجنوب ، وثانياً درجة التكامل الثقافي . وفي الثقافات النيلية التي تمثلها ثقافة الباكوت يبدو ان

جميع العناصر المتنوعة تنسجم بعضها مع البعض الآخر وأنها تؤدي وظيفتها بأقل ما يمكن من الاحتكاك والاصطدام . وإذا ما حدث تغير في أي عنصر ، فإن ذلك قد يخلق سلسلة من ردود الفعل التي قد تؤثر في التكامل والانسجام الثقافي ، ويمكن القول ان الباكتون نجحوا حتى الآن في مقاومة التجديدات التي من شأنها ان تؤدي الى مثل هذه النتيجة . اما بالنسبة للباكتون ، فيمكن اعتبار الرغبة في التغير انعكاساً لدرجة من التكامل الثقافي أقل مما هي عند الباكتون .

ولا يذكر هنتنجفورد ، في سياق حديثه عن الشعوب النيلية وشعوب البانتو ، الا عدداً قليلاً من شعوب البانتو التي تنزع الى القتال والحرب . أما النيليون فكانوا جميعاً يجدون الحرب لأنها من الوسائل التي تعوض ما يخسرونه من المواشي ، وتضاعف ثروتهم الحيوانية ، وتستثير حماسة الشباب وتفسح لهم مجالاً واسعاً لاحتراز الشهرة والمال . والواقع ان الشعوب النيلية كانت فيما مضى تلقي الرعب في البانتو ، كما انها كانت لا تتورع عن مهاجمة بعضها البعض الآخر . ورغم ان بعض الشيوخ يدعون الى السلام ، فإن الشباب يقومون من آن لآخر بالسطو على مواشي غيرهم . هذه العوامل كلها تضافرت لتسهم في تطوير شعور الباكتون بالاعتزاز بانفسهم ، والاعتقاد بحسن حالهم وتفوقهم على غيرهم من الشعوب ، ورغبتهم القوية في الابقاء على نمط حياة وفرت لهم مثل هذه النعم . أما قبائل البانتو الضاربة في هذه المنطقة فلا توصف بهذه العبارات ، اذ يعرف عنها انها كانت عادة تتخذ موقف المدافع ، وتلزم الاراضي التي تستقر عليها ، وتسعى الى محاكاة الثقافة النيلية التي كانت في نظرهم تنطوي على قيمة كبيرة .

ألفن و. ولف

النجومي من الشعوب الناطقة بلغة الباتو ، وهم يعدون زهاء مائة وخمسين ألفاً يعيش معظمهم في منطقة الغابات المنقعة الواقعة على كلتا ضفتي نهر الكونغو بين ليسالا وكوكيلها تفيل في الجزء الشمالي الغربي من الكونغو البلجيكي . ويعنى النجومي ، في المقام الاول ، بصيد الطرائد في الغابات ، أما النشاط الزراعي الذي يوجه معظمه لانتاج الموز الافريقي والكسافا فيعتبر أقل أهمية من الصيد ، وتكلف النساء بالقيام به . وهذا النمط في المعيشة يناسب تماماً نظامهم الاجتماعي القائم على التجزؤ والذي بموجبه تنقسم فئة محلية تربط بين افرادها صلة القرابة الى قسمين او اكثر عند بلوغها حجماً معيناً أو بعداً معيناً في تسلسل الاجيال . وفي السابق كان التجزؤ يتم عن طريق الانفصال المكاني الفعلي ، غير ان هذه العملية متعذرة اليوم بسبب سياسة الحكومة التي تصر على استقرار الاهالي في قرى دائمة . وستؤثر هذه السياسة ، على مر الزمن ، تأثيراً سلبياً في البنية الاجتماعية التقليدي الذي لا يسمح للفئة الواحدة ان تشغل أراضى مشاعة الا اذا كانت تربط بين افرادها صلة الانتساب الى خط واحد من جهة الاب . فاذا فقدت الجماعات الحالية شعور الوحدة المرتبط بالانتماء الى نسب مشترك ومنعت

عن تحقيق انفصالها الجغرافي ، فان النسق التقليدي الحالي الذي ينظم العلاقات الاجتماعية يصبح غير واف بالغرض المرجو منه .

وينتشر شعب النجومى في معظم ارجاء منطقة أوبانغى ، وذلك نتيجة للآثر الذي أحدثه نظام التجزؤ ، وكذلك نتيجة للحروب وحركات الهجرة العامة . واذا توخينا الدقة في التعبير ، كان من الصعب علينا ان نطلق مصطلح « قبيلة » على هذا الشعب ، نظراً لانه لا يوجد تفاعل قوي بين فئاته المختلفة . فكل فئة تعترف بانحدارها من سلف مشترك تدعى ليبوتة (Libota) ، سواء كانت وحدة عائلية لا يزال الأب فيها على قيد الحياة ، او قرية عاش مؤسسها قبل ثلاثة او اربعة أجيال ، او مجموعة من القرى تنتهي سلاسل نسبها من جهة الآباء الى سلف مشترك عاش قبل عشرة أجيال او اكثر . وسيتناول القسم الاكبر من هذه الدراسة احدى وحدات الليبوتة ، وهي وحدة قضم زهاء خمسة آلاف شخص من ذرية سلف مشترك يدعى غونجى (Gonji) ، ويعيش معظم افراد هذه الوحدة شمال نهر الكونغو في موقع لا يبعد كثيراً عن نقطة التقائه بالرافد مونغاللا .

من المعروف ان المصطلحات التي يطلقها الاوروبيون والامريكيون على الوحدات السياسية والاجتماعية تدل عادة على مستويات الوحدات بالنسبة للنظام السيامى او الاجتماعي قيد البحث (كما هي الحال في المصطلحات التي تستعمل للدلالة على مدينة ومقاطعة ودولة وأمة) . غير أن لغة النجومى لا تتضمن مثل هذا التمييز . فمصطلح « ليبوتة » يستعمل للدلالة على جماعة يلتقي افرادها في النسب من جهة الآباء ، وذلك بغض النظر عن عدد افراد الجماعة . وقد يستعمل مصطلح نجاندو (Ngando) للدلالة على عائلة بمفردها او قسم من قرية او قرية برمتها ، وذلك كلما اقترن موقع جغرافي بفئة يرتبط افرادها بصلات القرابة . وهكذا نرى ان النجومى يفتقرون الى مصطلحات تميز

مستويات الاجزاء المختلفة في البنيان الاجتماعي - وهي مصطلحات لها دلالة مهمة في نظرنا - غير ان ذلك لا يعني انهم لا يميزون التنظيم الذي تقوم عليه حياتهم ، انما يدل على انهم ينظرون الى نظامهم كما لو كان عملية أزلية وليس مجرد بنيان اجتماعي ساكن ، كما يشير الى انهم يؤكدون فكرة نمو العائلات ولا يعتنون كثيراً بالمبادئ المجردة المتصلة بالبنيان الاجتماعي .

ومن اهم الامور في نظر كل رجل من رجال النجومبي ان يعيش اسمه في ذاكرة الاجيال التي ستاتي بعده ، ولضمان ذلك يتعين عليه ان يتزوج عدة نساء وينجب اطفالاً ليقوموا بدورهم بانجاب احفاد له ، وهكذا دواليك . وتعرف الجماعة كلها التي تتشكل بهذه الطريقة باسمه ، وتضاف الى اسمه البادئة «بوسو» (Boso) ، كما في بوسوغونجي التي تعني «ليبوتة أو نجاندوغونجي» «The Libota or Ngando of Gonji» . وبما ان الافراد الذين تتألف منهم هذه الجماعة يرغبون ايضاً في توريث اسمائهم للاجيال اللاحقة ، فان كل واحد منهم يحاول ان يؤسس وحدة «ليبوتة» او «نجاندو» خاصة به ، ولذا فان احتمال التجزؤ قائم نظرياً في كل جيل . وفي مثالنا السابق ، اذا انقسمت البوسوغونجي الى اجزاء أصغر ، فان الاجزاء مجتمعة تظل تعرف باسم بوسوغونجي . ولكن حين تنمو الجماعة وتكبر وتنفصل اجزاؤها جغرافياً ، يستغنى عن البادئة «بوسو» ، وان كانت الجماعة تعرف دائماً بالتعبير «ابناء غونجي» او «ليبوتة غونجي» . والجدير بالذكر ان البادتين بوسو ونجاندو تعنيان الارتباط بموقع جغرافي ، ويختفي هذا المعنى في المستويات العليا من بنيان النجومبي الاجتماعي ، كما انه لا يدخل في دلالة المصطلح «ليبوتة» .

وليس من الضروري ، بالنسبة للنجومبي ، تمييز المستويات المختلفة لاجزاء نظامهم الاجتماعي على اسس نظرية تجريدية . أما وصف التنظيم الاجتماعي ووظائف الوحدات الاجتماعية فيعتبر من المستلزمات الضرورية . ويقترح

ايفانز - برتشارد^١ مصطلحات معينة للدلالة على مظاهر نظام التجزئة عند النجومي . وهذه المصطلحات مفيدة في بعض نواحيها، إلا أنها لا تعطي صورة صادقة تماماً عن الوضع . فالمصطلحان اللذان يطلقهما على طرفي النظام « السلالة الكبرى » و « السلالة الصغرى » يدلان ضمناً على « محدودية » أو « نهائية » لا تنسجم مع نظام النجومي الذي يمتاز باستمرارية تكاد تكون بلا بداية وبلا نهاية محددة واضحة المعالم . وليس لدى النجومي تنظيم عشائري يمكن تعريفه بالرجوع إلى ما يسمى « سلسلة النسب الكبرى » . فالأجيال تتعاقب حاملة معها اسم سلفها ، وبذلك تزداد روابط النسب عمقاً واتساعاً .

وسنستعمل ، في دراستنا هذه ، المصطلحات التالية للدلالة على الوحدات الاجتماعية : العائلة القريبة ، والعائلة الموسعة ، والايثوكا (وجمعها البيثوكا) ، والسلالة ، والعميرة . وكل جماعة رئيسية تضم عدة وحدات تصغرها اتساعاً وعمقاً . فعميرة غونجي تضم ما لا يقل عن خمس سلالات كبرى ، تنحدر من السلف المشترك غونجي ، ومنها سلالة الجوينجالي التي تنتشر في خمس قرى تربط بينها صلات القرابة . ويعني مصطلح « بوسومبوكو » قرية تتألف من خمس ايتوكات تنحدر من مبوكو . وتعرف إحدى هذه الايتوكات باسم « بوسومبولي » ، وهي بدورها مجزأة إلى أربع عائلات موسعة تنحدر من السلف المشترك « مبولي » . أما العائلات الموسعة ، كمائلة بوسوبوسيليمو فتتألف من « عائلات قريبة » تجمع بين أفرادها صلات القرابة من جهة الأب . ويوضح الشكل « ٧ » هذه المستويات المختلفة من التنظيم الاجتماعي :

١ E. E. Evans-Pritchard, «The Nuer» (London: Oxford University Press, 1940).

٦ - العميرة (مثل غونجي)

٥ - السلالة الكبيرة (مثل جوينجالي)

٤ - القرية (مثل بوسو مبوكو)

٣ - ايتوكا (مثل بوسو مبولي)

٢ - العائلة الموسعة

(مثل بوسو بوسيليمو)

١ - العائلة القريبة

او المباشرة

(شكل ٧) الوحدات الاجتماعية عند النجومي

ولا تخضع عملية التجزئة لقواعد صارمة، وإنما تعتمد على عوامل غير نظامية كعدد افراد الجماعة وتجاور مناطق السكن وحرية الهجرة . وهكذا فإن التجزئة قد تتكرر في بعض السلالات اكثر من غيرها . وفي بعض الاحيان قد تقع وحدة اجتماعية بين مستويين من المستويات المبينة اعلاه . ومن الامثلة على ذلك القرية الفرعية التي تضم عدة ايتوكات تقتقر في مجموعها الى الحكم الذاتي الذي تتمتع به القرية ، او العائلة الموسعة التي لا تنبثق منها اجيال كثيرة تكفي لارتفاعها الى مستوى الايتوكا ، وهكذا تستمر في تأدية وظيفتها بوصفها عائلة موسعة وان كان طول المدة التي تعاقبت فيها الاجيال قد يخولها لان تصبح ايتوكا . وتعتمد العضوية في كل فئة على الانتساب الى خط الآباء ، غير ان هناك حالات تشذ عن هذه القاعدة العامة . فقد يحدث احيانا ان يرجع بعض الافراد

(او العائلات) نسبهم الى خط الام ، وفي مثل هذه الحالة يعتبر هؤلاء الافراد وابنائهم استمراراً لخط الآباء المتسلسل من جد الام او الخال .

وأفضل طريقة لتوضيح وظائف الوحدات الاجتماعية عند النجومبي هي السير تنازلياً من العميرة ، فالوحدات المتوسطة ، فالعائلة الموسعة ، فالعائلة القريبة .

العميرة

تتألف العميرة التي اخترناها للدراسة من نسل غونجي، وهي عبارة عن سلالة تمتد في الماضي مسافة عشرة اجيال تقريباً . ولا بد من الاشارة هنا الى ان غونجي سلف حقيقي ، لا اسطوري ، فنحن ان أسس أول عائلة وذريته من بعده تعرف نفسها بانها «ليبوتة» غونجي . واذا استثنينا الاسم المشترك وكون سلاسل النسب تنحدر من سلف معروف ، امكننا القول ان افراد العميرة البالغ عددهم خمسة آلاف نسمة لا يميزون كثيراً طبيعة روابط القرابة او الدم التي تجمع بينهم . وينطبق ذلك بوجه خاص على الافراد الذين لا تلتقي سلالتهم الا في الطرف الاخير من شجرة النسب . صحيح ان العضو في العميرة قد يطلق على عضو آخر لفظة «موانجوامي»^٢ (أخ) ليميزه عن شخص لا ينحدر من غونجي ، غير ان ذلك لا يختلف عن استعمال النجومبي للفظ « اخوة » لتمييز الافريقيين عن الاوروبيين .

ولا تترتب أي امتيازات او واجبات على مجرد العضوية في العميرة ، كما ان

٢ المعنى الحرفي لهذه الكلمة هو « ابن أمي » ، غير انها في هذا المجتمع القائم على اعتماد نسب الآباء تعني « أخ » .

هذه الوحدة لا تؤثر في الزواج او الحرب . فالرجال يتزوجون نساء من داخل الوحدة ومن خارجها ، وكثيراً ما نشبت حروب بين قرى العميرة الواحدة . ولا تملك العميرة أرضاً مشتركة ، وليس ثمة روابط اقليمية بين الفئات الفرعية التي تتألف منها الا في الحالات التي تشغل فيها هذه الفئات أراضي متجاورة . وهناك عدة سلالات من نسل غونجي تسكن في الضفة الجنوبية من نهر الكونغو بعيداً عن المنطقة التي يشغلها القسم الاكبر من العميرة . ولولا القيود التي فرضتها الادارة على الحروب وعلى تحركات سكان القرى ، لأدت نزعة النجومي التقليدية للهجرة الى انتشار الجماعة في منطقة أوسع من منطقتها الحالية .

ومن المحتمل ان العميرة كانت في البدء فئة صغيرة ذات أهمية وظيفية كبيرة ، الا انها لا تتمتع اليوم بأية أهمية اجتماعية او سياسية او اقتصادية ، لا في نظام الحياة التقليدية للنجومي ولا في نظر الادارة البلجيكية . وتفتقر العميرة الى علة جوهرية تبرر وجودها واستمرارها ، اضافة الى ذلك ان عملية التجزئة تتطلب تضخماً مستمراً في المستويات المختلفة ليتسنى للتشكيلات الجديدة ان تجد مكاناً في الاجزاء الدنيا من البنيان . وبسبب هذين العاملين ، لا مفر من ان يأتي وقت تتلاشى فيه العميرة باعتبارها تشكيلة معينة ، ولا مناص عندئذ من ان يطوي النسيان اسم مؤسسها الاول . وحين يقع ذلك ، ترتقي السلالة الكبيرة ، أي الوحدة التي تليها في البنيان الاجتماعي مباشرة ، الى رتبة العميرة .

السلالة الكبيرة

تملك السلالة الكبيرة ذات الخصائص الايجابية التي تحدد العميرة . ولكنها تمتاز عن العميرة في ان الشعور بروابط القرابة بين افرادها أقوى منه بين افراد العميرة ، ويعود ذلك الى ان السلف المؤسس ينتمي الى جيل أقرب من الجيل الذي ينتمي اليه مؤسس العميرة . وتضم هذه الوحدة افراداً ينحدرون من سلف

واحد من جهة الآباء، ويحملون اسمه، ويدعو كل منهم الآخر «أخي» ليميزه عن الاعضاء الذين ينتمون الى سلالة أخرى من المستوى نفسه . ولما كان التفاعل بين اعضاء السلالات الكبيرة المختلفة اكثر شيوعاً منه بين اعضاء العميرات، فان اسم السلالة يتردد على ألسنة الناس اكثر من اسم العميرة، كما ان شعور الاخوة بين اعضاء السلالة أقوى واثبت منه بين اعضاء العميرة . وكما هي الحال في العميرة، لا تنطوي العضوية في السلالة الكبيرة على أي قيود على الزواج، هذا مع العلم ان هناك مظاهر أخرى تعكس الاحساس بوجود قرابة بين اعضاء السلالة أوثق منها بين اعضاء العميرة .

أما الحروب التي كانت تنشب بين فروع السلالة الكبيرة الواحدة فكانت موضع انتقاد وادانة في مناسبات عديدة . فزعماء القرى لم يشتركوا في مثل هذه الحروب الداخلية، كما لم يكونوا بحاجة الى حماية انفسهم . وكذلك الأمر بالنسبة للقادة الحربيين الذين تحميمهم القوى الخارقة، فهؤلاء ايضاً كانوا عادة يمتنعون عن هذا النوع من الحروب . وليس ثمة سلطة ادارية يعترف بحقها في الاشراف على السلالة الكبيرة، وان كان يروى ان لزعم القرية الكبرى، المنحدر من اكبر ابناء مؤسس السلالة، الحق في منع أي جزء فرعي من تأسيس زعامة خاصة به او الحلول محل زعيم متوفى . واذا وجد مثل هذا الحق فعلاً، فانه يمثل السلطة الوحيدة التي يمارسها زعيم تقليدي على السلالة الكبيرة، وفيما عدا ذلك فان فروع السلالة تتمتع باستقلال اقتصادي وسياسي . غير انه لا بد من الاشارة هنا الى ان الادارة البلجيكية تعين رئيساً او مديراً للناحية وان الناحية كثيراً ما تتفق مع السلالة الكبيرة من حيث عضوية افرادها .

والوحدة المكانية عند السلالة الكبيرة اكثر وضوحاً منها عند العميرة، ذلك لان فروع السلالة، باستثناء بعض الحالات، تحتل عادة أراضي متجاورة . ويتحدث بعض المخبزين عن وجود حد يحيط بأراضي السلالة الكبيرة ويحدد

المساحة التي يسمح فيها للاعضاء بممارسة حقهم المشترك في صيد الطرائد والسماك، وهو حق لا يمنح للأفراد الخارجيين . غير ان ذلك لا يعني ان السلالة الكبيرة تمثل هيئة تعاونية تشرف على أراض مشاعة . فالإشراف على الأرض يظل من مسؤولية الفئة المحلية ، ويعتبر كل تعد على الحقوق الإقليمية للفئة تهديداً للقرية المعنية بمفردها وليس تهديداً للسلالة كلها . ومن حق القرية ان تأذن لأفراد خارجيين باستغلال أراضيها دون استشارة السلالة الكبيرة التي لا تملك أية وسيلة لإقرار ما يعرض عليها او رفضه نظراً لأنها تقتقر الى جهاز إداري ممثل بمجلس او زعيم . ومن الأمثلة على هذه الظاهرة ان قرية بوسومبوكو ، التي تنتمي الى سلالة جوينجالي ، تسمح لأهالي مومبانجي - وهي قرية لا تتبع النجومى - بصيد الاسماك في مستنقعاتها ، وهي تفعل ذلك دون استشارة القرى الأخرى التابعة للجوينجالي .

وتفتقر فروع السلالة الكبيرة الواحدة الى التماسك والتآلف ، ويتضح ذلك من شدة التنافس وكثرة المنازعات القائمة بينها . فهناك ، مثلاً ، حسد شديد بين قريتي بوسومبوكو وبوسودنجاسيا حتى انه يقال ان الشجار ينشب في كل مرة يلتقي فيها افراد من القريتين . وازداد التوتر قبل بضع سنوات حين انتزعت الإدارة وظيفة مدير الناحية من بوسودنجاسيا واستندتها الى رجل من بوسومبوكو . وفي مناسبات أخرى شوهد مدراء النواحي وهم يفرقون القرويين الراغبين في الاشتراك في معركة وهمية (وهي جزء من مراسم الاحتفال بمنازة أحد الوجهاء المتوفين) ، خشية ان يؤدي ذلك الى قتال فعلي بين المشتركين في الجنازة .

القرية والقرية الفرعية

القرية هي مجتمع يتراوح عدد افراده من مائة وخمسين الى ثلاثمائة نسمة

يشغلون قطعاً متلامسة من أراض تمتد بمحاذاة طريق أو ممر في غابة ، ولا ينقطع الخط المتصل لمضارب السكان الا بين «الايثوكات» التي يتألف منها مجتمع القرية . والقرية ، شأنها في ذلك شأن جميع الوحدات الاخرى عند النجومبي ، تتألف من افراد ينحدرون ، من جهة الآباء ، من السلف المشترك الذي تعرف الجماعة باسمه . وكما هي الحال في المستويات الاخرى ، هناك افراد قليلون يرجعون نسبهم الى مؤسس القرية من خلال رابطة أوجدتها امرأة تزوجها احد الآباء او الاجداد . وعند عقد الزواج تنتقل المرأة الى مكان سكن زوجها ، ولكن بما ان معظم حالات الزواج تقرر بين اعضاء من القرية ذاتها ، فان معظم النساء يعشن طيلة حياتهن في القرية التي ولدن فيها .

ويلاحظ ان التعاون بين القرويين يكون على أشده في الصيد والحرب . ويشكل الصيد ، كما اشرنا آنفاً ، أهم نشاط اقتصادي عند النجومبي ، اما الحرب فيمثل أهم وجه من أوجه نشاطهم السياسي . وكثيراً ما يتجلى تعاون اعضاء القرية في عملية الصيد التي تعرف باسم بوتاي (Botai) ، وفيها ينصب جميع رجال القرية دائرة واسعة من الاشرار في الغابة ويدفعون الحيوانات من المركز الى المحيط حيث يجري قتلها على يد رجال اتخذوا مراكزهم عند الاشرار . وتعني عملية الصيد الناجمة ، بالإضافة الى كونها مظهراً واضحاً من مظاهر العمل التعاوني المشترك ، تعني وجود توافق خارق للطبيعة بين اسلاف القرية من جهة ، ووجود تألف بين اعضاء البمبا (Bemba) في القرية ، وهم اشخاص يملكون قوى خلقية خارقة في كلا اتجاهي الخير والشر^٣ . والجدير بالذكر ان عمليات

٣ للاطلاع على معالجة أوفى لأهمية البمبا راجع :

The Institution of Demba among the Ngonje Ngombe ,
Zaire, VIII (October, 1954) , 843 - 56 .

الصيد التعاونية كثيراً ما تجري على مستوى «اليتوكة» وذلك للحد من التآدي في التشديد على أهمية القرية الاقتصادية، وقد تضطر «اليتوكة» الى الاستعانة بعدد من الصيادين ممن تربطهم بهم صلات النسب والقربا من جهة الأم .

اما الحرب فكانت ، في اكثر الحالات ، تنشب بين القرى وتتطلب التعاون بين اعضاء القرية الواحدة . وكان قادة المحاربين (Elombe) يلعبون دوراً خطيراً وحاسماً في العمليات الحربية ، اذ كانوا معقد آمال القوم وموضع ثقة الاسلاف واطعاء البمبا الذين ، من خلال قواهم الخارقة للطبيعة، منحوهم القوة والشجاعة والمنعة . واذا صرع القادة او اصابوا بجراح في ساحة الوغى ، فان المحاربين كانوا يفترضون انهم خسروا المعركة فيولون الادبار وينشدون النجاة في انحاء مختلفة من الغابة . حتى النساء كن يلعبن دوراً في العمليات الحربية ، اذ يروى عنهن انهن كن يقفن على مقربة من المحاربين ويطلقن صيحات تبعث الحماسة في نفوس ازواجهن واخوتهن وابنائهن . وكان يحدث احياناً ان تتحالف قريتان ضد عدو مشترك ، غير ان تحالفاً كهذا كان يعقد بموجب ترتيب خاص يستهدف عملية معينة . اما فروع القرية الواحدة فكانت في حالة تحالف دائم تعززه صلات القربا مثلما تعززه صلات التجاور الجغرافي .

وهناك ، الى جانب اعتبارات القربا ، عامل آخر يسهم في تعزيز التماسك بين افراد القرية الواحدة ، ألا وهو وجود زعيم تقليدي (Kumu) ينتخبه القرويون باجماع الاصوات ويمده الاسلاف بقوى خارقة للطبيعة . وهذه الوظيفة ليست وراثية في أساسها ، وان كانت تنحصر عادة في سلالة واحدة ، أي اما في «ايتوكة» او في عائلة موسعة من عائلات القرية . ومع ان الزعيم يتمتع بقوى خارقة كثيرة ، فان سلوك الافراد نحوه لا يخضع لرسميات كثيرة ولا يختلف ، في الواقع ، عن سلوك المرء تجاه أي شخص يكبره سناً . وتعرف رقبته بشعارات خاصة مميزة تتألف من عقد من اسنان الفهد، وقبعة من جلد هذا الحيوان يعلوها

ريش احمر ورمادي ، وسوار من الحديد او النحاس ، وجرس قمري الشكل .
هذه الشعارات كلها يلبسها حين يزور او يستقبل اشخاصاً من عليه القوم ، او
حين يرقص الرقصة العلمانية (mbela) التي لا يشترك فيها الا الزعيم نفسه
واحدى زوجاته وراقص ثالث يعين خصيصاً لهذا الغرض .

وعلى الزعيم ان يعمل يجد كزملائه القرويين ، لا بل ينتظر منه ان يتفوق
عليهم في هذا المجال . وهو لا يتلقى منهم أية مساعدة في العناية بمحذاته او في
بناء بيوته . وعلى الرغم من ذلك ، ينتظر منه ان يكرم الضيوف ويقدم لهم
الطعام والتبناك وان يوفر المبيت لجميع الزوار الذين يطرقون بابه ليلاً . وبسبب
الاعباء الاضافية التي تحملها عائلة الزعيم يقول النجومى : « يجب ان يكون
لدى الزعيم ما لا يقل عن ثلاث زوجات » . وينظر القرويون الى الزعيم بشيء
من التبجيل ، غير ان الشواهد المادية الوحيدة على هذا الامتياز تقتصر على الهدايا
التي تقدم له ، وهي عبارة عن حيوانات نادرة معينة او اجزاء منها تخص بالذكر
منها : الفهد والاصلة ونوعاً معيناً من الطيور وذيل التمساح وخرطوم الفيل . وتمثل
هذه الهدايا رموزاً مادية تعبر عما يكنه القرويون للزعيم من احترام واكرام ،
غير انها قلما تقدم في الواقع ، ولذا فهي ضئيلة الهمية من الناحية الاقتصادية ،
ولا يمكن القول ابداً انها تعوض أي جانب من النفقات المستمرة التي يتكبدها
الزعيم في قراء الضيوف من القرويين والغرباء .

ويسيطر الزعيم على وسائل تمكنه من ايقاع عقوبات خارقة للطبيعة على مجتمع
القرية . فاذا تقاعس القرويون عن تنفيذ قراراته حول المسائل المهمة كالحرب او
النزوح ، او اذا لم يعاملوه بما يستحقه من احترام ، فبإمكانه عندئذ ان يحمل
الاسلاف على حجب جميع الاشياء المرغوبة عن القرية كطرائد الصيد والبنين
والنصر في الحرب . وهذه العقوبات لا تطبق على الافراد ولا ، كما يبدو ، على
اقسام معينة من القرية ، وانما على المجتمع كافة فقط . ومن الواضح ان الزعيم يمثل

اندماج التنظيم السيامي بالتنظيم القائم على صلات القرابة . فمع ان القضايا المتصلة بانتخابه ووظائفه تعتبر « سياسية » في طبيعتها فانه ، في الحقيقة ، يمثل دور شيخ الفئة التي تقوم على روابط القرابة . والعقوبات التي يطبقها هي نفسها التي قد يطبقها أي شيخ على جماعته او على أي عضو منها . أضف الى ذلك ان الكرم الذي يقتظر ان يعامل به أفراد جماعته هو صورة طبق الاصل عن النمط النموذجي القائم عند النجومبي بين الاب وأطفاله .

وفي الفترة السابقة لقيام الادارة البلجيكية بتعيين موظفين آخرين للعمل على مستوى القرية ، كانت المحافظة على الامن العام منوطة ، في المقام الأول ، بالزعيم التقليدي الذي كان يساعده احياناً موظف آخر يدعى « الخطيب » او « القاضي » (Mowe) . ولا يرشح لمنصب « الخطيب » الا من باركه شيوخ القرية ابان شبابه أملاً في ان ينمي فيه الاسلاف سمات القيادة والحكمة والقدرة على اصدار « الاحكام السديدة » . وحين تلتقي في الرجل هاتان الصفتان : القدرة الشخصية وتأييد القوى الخارقة ، ويقر القرويون جميعاً بوجودهما فيه ، يجري تثبيته في رتبته باعتباره خطيباً وقاضياً ورجلاً « يعرف التقاليد واخبار الأولين » .

وكان الزعيم والقاضي يدعيان للفصل في القضايا المتصلة باختصاصها كجرائم الزنا والسرقة والقتل التي تتناول أعضاء من مختلف فروع القرية . فاذا اكتشف الزوج رجلاً بصحبة زوجته ، فانه يسعى الى قتله في الحال . واذا اخفق في ذلك ، فانه يعلن للملأ ان حياة الزاني في خطر . وبعد انقضاء بعض الوقت ، يرفع الزاني التماساً الى الزعيم والخطيب يرجوهما فيه بذل مساعيها الحميدة لاجراء الصلح ، ويحاول الزاني ايضاً ارضاء الزوج اما بعرض تعويض عليه أو بإشعاره بخوفه من العقاب الذي سيحل به والتعهد بالتزام السلوك الفاضل والنية الحسنة نحوه في المستقبل . وحدث مرة ان قتلت امرأة تمساحاً صغيراً ، ولكنها لم تقدم

ذنبه هدية للزعيم ، وقد اعتبر هذا التصرف اهانة للزعيم وتسبب في اجراءات قضائية لعب فيها الخطيب دور المدعي والحاكم في آن واحد .

ويؤدي الزعيم والخطيب وظائف اخرى تتصل بعلاقات القرية مع القرى الاخرى . وسبق ان ذكرنا ان الاشراف على العمليات الحربية كان من اختصاص القادة العسكريين . أما اتفاقات الصلح بين القرى المتجاورة فكان يبرمها الزعماء في مراسيم خاصة يجري فيها اعدام احد العبيد . وكانت القرى تتبادل الزيارات الرسمية لأغراض الترفيه والمجاملة ، وكانت مثل هذه الزيارات تتيح الفرصة للخطيب لأن يؤدي وظيفته نيابة عن القرية وزعيمها . وكان من اختصاص الخطيب ان يقرر مدة الزيارة وقيمة الهدايا التي سيجري تبادلها . وكان لرأي الخطيب وزن كبير في البت في الاقتراحات المقدمة بشأن تغيير موقع القرية . والجدير بالذكر ان السكان كانوا في العهد السابق للادارة الاوروبية ، يغيرون موقع قريتهم مرة في كل بضع سنين .

وقد عمدت الادارة البلجيكية الى تعيين موظفين محليين ما لبثوا ان جردوا الزعماء التقليديين من الكثير من وظائفهم الخاصة بضبط المجتمع والاشراف عليه . وهؤلاء الموظفون الحكوميون هم : « رئيس قطاع » ، قد تشمل صلاحياته العميرة بأكملها ، و « رئيس جماعة » ، قد تشمل سلطته شؤون السلالة الكبيرة ، وعدة « نخاتير » يعينون للاشراف على الاعمال المطلوبة من القرية او من أحد فروعها . أما مدى انتقال الوظائف التقليدية الى الموظفين الحكوميين الجدد فيعتمد على الأوضاع المحلية . فكثيراً ما يستدعي « رئيس الجماعة » للفصل في المنازعات المتصلة بالزنا والسرقه والصدقات التي تنشب في قريته الخاصة ، أما في القرى الاخرى التي تدخل ضمن مجال اختصاصه ، فان الزعماء التقليديين يتولون في اكثر الحالات تسوية مثل هذه المنازعات . ويمكن القول ، على وجه الاجمال ، ان سكان القرى لا يجذبون الاعتماد على اشخاص من الخارج لتسوية منازعاتهم

الداخلية ، فكل قرية تشكل وحدة تقوم على روابط القرابة ، وهي تفضل تصريف شؤونها الخاصة بنفسها .

ولعله من المفيد ان تقدم بعض الايضاحات عن سير هذا التنظيم المزدوج القائم على الزعماء التقليديين من جهة وعلى الموظفين الرسميين من جهة اخرى ، ولا سيما حين نأخذ بعين الاعتبار ان السياسة البلجيكية تعتمد نظام الحكم غير المباشر . وفي السابق كانت الادارة البلجيكية ، في اغلب الحالات ، تراعي المركز الذي يتمتع به الزعماء التقليديون فتختارهم لاشغال وظيفتي « المختار » و « رئيس الجماعة » في القرى المختلفة . غير ان هؤلاء الزعماء التقليديين لم يظهروا استعداداً للتخلي عن بعض الانماط التقليدية التي كانت ، في نظر البلجيكيين ، تتنافى و « رسالتهم الحضارية » - كتعدد الزوجات والمحاكمة بطريقة اختبار السم في حالة بعض الجرائم التي كانت ترتكب ضد المجتمع - وهذا دفع البلجيكيين الى استبدال الزعماء التقليديين تدريجياً بأفراد من المسيحيين المتزوجين على أساس المرأة الواحدة للرجل الواحد . وكان الموظف الحكومي ، في اغلب الحالات ، من عائلة الزعيم التقليدي ، وفي هذا تفسير جزئي لندرة حالات الغيرة او التنافس بين هذين الصنفين من الموظفين . أما السبب الثاني الذي يفسر حسن العلاقات القائمة في الظاهر بين نوعي الموظفين ، فهو الاعتقاد بان اي تعبير عن الغيرة او الطمع انما هو مظهر من مظاهر الشر ويجب تجنبه . وثمة سبب ثالث ربما كان أهم من السببين السابقين ، وهو اعتقاد كل من هاتين الفئتين بان مجال نشاطها يختلف عن مجال الاخرى . وقد عبر أحد الزعماء التقليديين عن علاقته بالرئيس الذي عينته الحكومة بقوله : « انا أقيم في القرية مع الشعب ، اما هو فيتولى الشؤون التي تهم الرجل الابيض » .

وتتألف القرية عند النجومي عادة من مجموعة صغيرة من القطعات التي تعرف باسم « ايتوكات » . غير انه توجد في بعض الحالات مجموعة تحتل مكاناً

وسطاً بين القرية والايتوكة ، وقد يكون من المناسب ان نطلق عليها مصطلح « القرية الفرعية » . وتلتقي القرية الفرعية مع القرية الحقيقية في خصائص كثيرة . فهي ايضاً لها زعيم تقليدي وخطيب وقائد حربي أو اكثر ، أضف الى ذلك انها تشكل مجموعة سكانية مجزأة الى عدد من الايتوكات المختلفة . غير انها ، كاية ايتوكة اخرى مفردة ، تعتبر جزءاً من وحدة اكبر ، اي جزءاً من القرية الحقيقية . فقرية بوسومبوكو ، مثلاً ، تضم خمس ايتوكات ، ثلاث منها تشكل معاً قرية فرعية ، في حين لا تدخل الايتوكتان الاخريان في هذه الوحدة . ويمكن اعتبار القرية الفرعية مرحلة انتقالية في سلم التطور النموذجي للنسل اي رجل من رجال النجومبي : من العائلة الصغيرة المباشرة ، الى العائلة الموسعة ، فالايتوكة ، فالقرية ، فالسلالة الكبيرة ، فالعميرة . وفي بعض الاحيان تخطت القرية الفرعية نطاق الخصائص المميزة للايتوكة ، وذلك نتيجة لازدياد سكانها وتعاقب الاجيال الكثيرة عليها ، ومن مظاهر هذا التوسع التزاوج مع الخارج واختيار الزعماء من أعضائها البارزين ، الا أنها لم تنفصل عن الاجزاء الاخرى من القرية الى درجة تمكنها من تحقيق الانفصال الجغرافي والحكم السياسي الذاتي الذي يعتبر من مميزات القرية الحقيقية .

وأغلب الظن ان المرحلة الانتقالية بين الايتوكة والقرية قلما كانت طويلة الامد في الفترة السابقة لقيام الادارة البلجيكية بفرض قيود على الهجرة ، وتحريم الحرب ، وتسجيل افراد في كل قرية لتنظيم شؤون الصحة والعمل وجمع الضرائب . وفي السابق كان الانفصال يتم بدون مراسيم نتيجة للتباعد التدريجي بين فئتين من النواحي الاقليمية والاقتصادية والاجتماعية - شأنه في ذلك شأن جميع أشكال التجزئة الأخرى . وكان زعيم القرية الأصلية ، التي تنفصل عنها احدى فئاتها ، يعتبر القرية الجديدة ضمن مجال نفوذه ، الا ان فعالية جزاءاته وعقوباته كانت تتناقص تبعاً لبعد المسافة بين القرية الام والقرية الفرعية ، وتبعاً لعدد الاجيال التي تفصل الافراد عن سلفهم المشترك .

العائلة الموسعة	الايتوكة	القرية الفرعية	القرية
بوسوموتونندو بوسودجانجا	بوسوبيونجا		
بوسوديو بوسوجنجا بوسودينجو	بوسوبنجانا	بوسوليكومبو	
بوسوجومنجا بوسوتديانجيبي بوسوجوندي	بوسونجابي	بوسومبوكو	
بوسومانجنجا بوسوليبيلي بوسوموكانجي	بوسوكونجو		
بوسوبوسليمو بوسوكامونجابي بوسوباينجنونجو بوسوميتوكو	بوسومبولي		

(شكل ٨) تركيب قرية بوسومبوكو . تجند في العمود الايمن اسماء جميع العائلات الموسعة في القرية مرتبة بحسب مواقعها الجغرافية التي يبعد كل منها عن الآخر مسافة ميل واحد . ويبلغ عدد الذكور الراشدين في القرية ٩٧ : بوسوليكومبو ٦٣ ، بوسوكونجو ١٥ ، بوسومبولي ١٩ .

يبين الشكل (٨) تركيب قرية بوسومبوكو التي تضم قرية فرعية اسمها بوسو ليكومبو . وثمة عدة تفصيلات في هذا التركيب توضح مرونة النظام الذي يقوم عليه مجتمع النجومى . اما ليكومبو ، اي الشخص الذي خلدت القرية الفرعية اسمه ، فهو اسم امرأة كانت في الواقع احدى شقيقات كونجو ومبولي . وقد لاقى اطفالها صعوبات كثيرة في قرية ابيهم ، فعادوا الى جدهم مبوكو الذي آواهم عنده . وقد تكاثرت ذريتها من بعدها بنسبة عالية حتى ان القرية الفرعية بوسوليكومبو تعد اليوم اكثر من الفرعين الآخرين في القرية ، بوسوكونغو وبوسومبولي ، اللذين يمثلان النسل الحقيقي للسلف مبوكو من جهة الاب . وتعود الكفاية الذاتية التي تميز البوسو ليكومبو بوصفها قرية فرعية الى تفوقها السكاني وليس الى انحدارها من السلف مبوكو من جهة احدى النساء في شجرة النسب .

الايتوكة

تأتي الايتوكة بعد القرية من حيث الحجم ، وهي تتألف من رجال من ذوي القرابة ، يعدون اقل من ثلاثين رجلاً ، ومن اطفالهم من الجنسين واخواتهم اللواتي يسكنن في امكنة اخرى من ازواجهن ولكنهن يعتبرن اعضاء في الايتوكة التي ولدن فيها . والروابط بين اعضاء هذه الوحدة اوثق واثبت منها بين اعضاء القرية . وتقوم هذه الروابط على الانحدار من سلف مشترك قلما يبعد اكثر من اربعة اجيال عن اصغر اعضاء الايتوكة سناً . وفي بعض الاحيان قد يستعمل النجومى المصطلح « ايتوكة » استعمالاً غير دقيق ، الا اننا سنقصر استعماله هنا على الوحدات من هذا المستوى حيث روابط القرابة الوثيقة تنعكس في نظام الزواج الخارجي وفي النظام الذي تقوم فيه الزعامة على اساس العمر وليس على اساس الانتخاب .

وسبق ان اوضحنا كيف ان كل عضو في الوحدات الكبيرة يطلق على الآخر

اسم « اخ » دون ان تكون هنالك علاقة اخوة حقيقية بين الاثنين . غير ان هذه الطريقة العامة في التسمية لا يمكن تطبيقها على الايتوكة ، لان الضرورة تقتضي هنا تمييز الجيل الذي ينتمي اليه العضو . فالعضو لا يطلق على عضو آخر لفظة اخ (mwangwambi) ، الا اذا كان الثاني ينتمي الى الجيل ذاته . اما اذا كان العضو الثاني ينتمي الى الجيل الذي ينتمي اليه والد الاول ، فانه يدعى آئند أبا (sangwambi) ، واذا كان العضو ينتمي الى جيل الجد او الحفيد من جهة الأب او جهة الأم ، فانه يسمى تتامبي (tatambi) . اما ابن العضو ، او أي عضو في الايتوكة ينتمي الى جيله ، فيسمى موامبي (mwambi) . وهكذا نرى ان المصطلحات الدالة على قرابات حقيقية تدعم وتعكس بوضوح علاقات القرابة الوثيقة القائمة .

وكما هي الحال في القرية ، لا يظهر التعاون المنظم بين اعضاء الايتوكة الا في حملات الصيد والحرب ، الا اننا ، رغم ذلك ، نلمس درجة عالية من التماسك بين الاعضاء في الحياة اليومية العادية . فقلما يمر يوم دون ان يلتقي العضو في الايتوكة بسائر الاعضاء الآخرين ، باستثناء « البنات » المتزوجات اللواتي يعشن في قرى اخرى . ويلعب الاطفال معاً ، وتلتقي النساء في اوقات العمل ويسرن معاً حين يتوجهن لاحضار الماء الى المنازل . ويتبادل الرجال الزيارات ، ويترافقون في حملات الصيد وفي ألوان النشاط الاخرى في الغاب ، ويأكل الواحد منهم من طعام الآخر ، ويحتمون في حلقات لاحتساء نبيذ النخيل . وبما يضاعف فرص اللقاء ان السكان يقضون جميع ساعات اليقظة في العراء وتحت ظلال الاشجار . ولا مناص ، في ظروف كهذه ، من ان يطلع الجميع على معظم ما يجري في الايتوكة ، والواقع ان مجال السرية او الحياة الخاصة محدود جداً في مجتمع الايتوكة .

اما زعيم الايتوكة (mosuku o ngando)^٤ فينتهي عادة الى اقدم الاجيال الموجودة ويكون اكبر رجال هذا الجيل سناً . ويندر ان يتنازل الزعيم عن صلاحياته ، حتى لو بلغ من العمر مبلغاً يتعذر فيه عليه ان يمارس زعامته الروحية والدينية بممارسة فعالة . ومن الحالات الشاذة عن هذه القاعدة العامة ما حدث في بوسواميا ، احدى ايتوكلات قرية بوسونجيندولا ، حين تولى الزعامة رجل لم يكن اكبر الشيوخ الموجودين سناً . وقد اعترف الشيخ الحقيقي آنئذ بعدم صلاحه للزعامة ليس لاسباب صحية او عقلية وانما لانه كان يفتقر الى زوجة واطفال ، أي انه لم يحظ بتأييد الاسلاف ومباركتهم . اما اخوه الاصغر فكان خليفاً ان يتولى الزعامة بدلاً منه بسبب تأييد القوى الخارقة له ، وليس ادل على هذا التأييد من ان ابنائه كانوا يشكلون اكبر «عائلة موسعة» في الايتوكة.

ولا نجانب الحقيقة حين نقول ان مسؤوليات زعيم الايتوكة اسمية اكثر منها فعلية . فهو لا يؤدي واجبات مرهقة ، وكل ما في الأمر انه اكبر أب على قيد الحياة وانه ، باعتراف الجميع ، يتمتع بنفوذ كبير لدى ارواح الاسلاف الذين سينضم اليهم قريباً ، وبنصيب من الحكمة اوفر من نصيب الآخرين ، ومرد ذلك كله الى انه عاش سنوات اكثر و «شاهد القرية قبل غيره» . وتعتمد مكانته في مجتمع الايتوكة اعتماداً مباشراً على مدى استعداده لفرض شخصيته ، وعلى منجزاته في مرحلة الشباب في ميداني الحزب والصيد ، وعلى عدد الابناء الذين انجبهم . وبما لا ريب فيه ان قدرته على فرض شخصيته ترتبط ببعض الشيء بالعاملين الآخرين اللذين يعتبران من مقومات الرجل الناجح . وصلاحيات زعيم الايتوكة محدودة جداً ، ويعود ذلك الى تنظيم مجتمع الغونجي الذي يقتضي ان تكون العلاقات الداخلية في الايتوكة من اختصاص موظفي القرية ، وان تصرف معظم الشؤون الهامة المتصلة بالزواج وتقسيم الصيد والابتهاال الى الاسلاف على

٤ يدل هذا المصطلح على اكبر الرجال سناً في الايتوكة ، وكذلك في العائلة الموسعة .

صعيد العائلات الموسعة . والزعيم الناجح في نظر الايتوكة هو الذي يروي انباء
العهود الغابرة ويسرد قصة « الايام السالفة المجيدة » حين كانت رجال النجومى
محاربين حقيقيين ، أي قبل « ان يحولهم الاوروبيون الى نساء » .

ويختلف زعيم الايتوكة عن زعيم القرية في انه لا يرتدي شعارات تميز وظيفته
ومكانته في المجتمع . وقد يتلقى هبات من اللحوم من جهات خارجة عن نطاق
عائلته الموسعة ، غير ان هذه تعتبر هدايا وليس شكلاً من اشكال الجزية او
الافادة . والواقع ان الامتياز الوحيد الذي يتمتع به هو الاحترام الذي يكنه
الآخرون له ، وهو امتياز معنوي يصعب تقديره بمقاييس مادية . ومن مظاهر
هذا الاحترام ان اعضاء الايتوكة كثيراً ما يحبونه بتحية رسمية (mbala-o)
بدلاً من التحية الشائعة (mbote) ، ويقدمون له كرسيًا حين يدنو من مجلسهم ،
ويعدون له غليون التيباك ، ويصفون اليه جميعاً عندما يتكلم .

ومن اليسير علينا فهم شعور الاحترام الذي يكنه اعضاء الايتوكة عامة
للشيوخ ، وتعليقه على اساس قرب الشيوخ من الاسلاف . غير ان هناك مفارقات
في بعض مظاهر السلوك يصعب ايجاد تفسير مقبول لها . فزعيم الايتوكة يعيش ،
على الاغلب ، في كوخ رث متداع لا لسبب الا لانه اضعف من ان يبني لنفسه
كوخاً جديداً . ويقتضي احد تقاليد النجومى ان يقوم كل رجل ببناء بيته
بنفسه ، ويبدو انهم يتمسكون بهذا التقليد حتى بالنسبة لزعمائهم المبجلين من
الشيوخ الطاعنين في السن . ولا ينفك اعضاء الايتوكة يشددون على اهمية ظفرهم
بمباركة شيوخهم واسلافهم ، غير ان الغريب في الأمر هو ان الآباء لا يؤنبون
اطفالهم بشدة حين يقدمون على سرقة طعام من شيخ فقد نصف بصره بعد ان
بلغ من العمر عتياً . وقد يحترم الافراد احد الشيوخ المسنين ويعتمدون آراءه
حول التقاليد واخبار الاولين ، ولكنهم قد يتحدثون عنه في مناسبات اخرى
بانه « اخذ يهرم ويخرف ويتصرف كالاطفال » . ومهما يكن من أمر ، فان هذه

الشواهد العرضية الظاهرية على استخفاف بعض الناس بالمسنين لا تنفي الشواهد الحقيقية التي تقيم الدليل على ان الشيوخ يتمتعون في الاساس بمنزلة ممتازة ومحترمة في مجتمع الايتوكة .

العائلة الموسعة

تنقسم الايتوكة الى فرعين او الى ثلاثة او اربعة فروع يضم كل منها من ثلاثة الى ثمانية من الذكور الراشدين مع اطفالهم و اخواتهم . وقد يطلق على كل من هذه الفروع مصطلح « العائلة الموسعة » . وقد يضم هذا النوع من العائلة عائلات الابناء ، وقد يتسع نطاقها احيانا فتشمل عائلات الاحفاد . أما العوامل التي تحدد « العائلة الموسعة » عند النجومبي فليست العلاقات البيولوجية الفعلية ولا تعدد الاجيال ، وإنما عدد افرادها وتماسكها الداخلي ، ووظائفها بالنسبة لفروع الايتوكة الاخرى . فاذا كانت الجماعة السبلالية لا تضم الا عدداً قليلاً من الذكور الراشدين ، فانها لا تصل الى مرتبة العائلة الموسعة حتى وان كان يفصلها عن سلفها المشترك أربعة اجيال ، وما ذلك الا لأنها تلعب الدور نفسه الذي تلعبه العائلات الموسعة الاخرى التي لا تفخر بذات العدد من الاجيال . ويتبين من الشكل « ٨ » ان ايتوكة بوسومبولي تتألف من اربع عائلات موسعة ، منها واحدة اسمها بوسوميتوكو . وبموجب نمط التجزئة الدارج ، يجب ان يكون جميع اعضاء بوسومبولي من نسل مبولي . بيد ان هذه الحالة تختلف عن النمط الدارج ، اذ ان ميتوكو ، السلف المؤسس لبوسوميتوكو ، كان الاخ الاكبر لمبولي ، ولم يبق من ابنائه الا ذكران راشدان تخطيا سن الانجاب فالتحقا بايتوكة اسنسا رجل اصغر من سلفها . وهكذا نرى كيف ان تناقص عدد الافراد انزل الجماعة الى مرتبة العائلة الموسعة .

ويعترف اعضاء العائلة الموسعة بزعامة أكبر الذكور الراشدين سناً ، وقد

يطلقون عليه ذات اللقب الذي يطلق على زعيم الايتوكة (mosuku o ngando) او قد يشيرون اليه بلفظة والدنا (sangwasu) . ويحتل رب العائلة مركزاً حيويًا بالنسبة للجماعة بوصفها كلاً واحداً وكذلك بالنسبة للأفراد ، فهو الذي يلتمس الاسلاف ان يهبوا الجماعة التوفيق في حملات الصيد وفي مغامراتها الاخرى ، وهو الذي يملك صلاحية تحوله بان يلعن او يبارك ، باسم الاسلاف ، أي فرد من افراد العائلة . هذا وان واجبات رب العائلة محددة وواضحة المعالم . فعندما يقتل حيوان في عمليات الصيد ، لا يجوز تقطيعه الا باجازة منه وبإشرافه . وتوزع الحصص الاولى على العائلات الداخلة في جماعته ، واذا توفر شيء من اللحم فانه يوزع على العائلات الاخرى في الايتوكة . ومن صلاحياته ايضاً البت في القضايا المتصلة بالزواج ، وان كان يعتمد كثيراً على المشورة التي يتلقاها من العائلة المباشرة المعنية بالأمر . واذا كان متمتعاً بقواه الجسمية ، فانه يتولى بنفسه ادارة المناقشات المتصلة بمشكلات الزواج ، وبخاصة الطلبات المتعلقة بالصداق . ومهما يكن من أمر ، فان نفوذه الحقيقي يعتمد كثيراً على سنه وعلى صفاته القيادية . وكما هي الحال بالنسبة لرئيس الايتوكة ، فان منجزاته الشخصية التي حازت على رضى الاسلاف تعزز سلطته وترفع من شأنه في نظر العائلة .

وتعتبر الاشتراكية الاقتصادية من العوامل التي تلعب دوراً هاماً في المحافظة على الروابط الوثيقة بين اعضاء العائلة الموسعة . ويتجلى هذا النمط في طرق مختلفة ، فخص بالذكر منها توزيع طرائد الصيد وصداق العزوس . وتقدم المرأة جانباً من السمك الذي تصطاده في اول الموسم الى كل عضو من الاعضاء الكبار في عائلة زوجها . ويعرض اصحاب الحرف ، كالحياطين والنجارين ومصلحي الدراجات ، خدماتهم المجانية لكل عضو «أخ» من اعضاء عائلتهم . واذا تقدم رجل للحصول على هبة او قرض من عائلته الموسعة ، فيكاد يكون من المؤكد ان يتلقى رداً ايجابياً بالموافقة على طلبه . اما السرقة فهي ، في عرف النجومي ، مستحيلة نظرياً في نطاق العائلة الموسعة .

وقد تضم العائلة الموسعة، كما أوضحنا أعلاه عائلات الابناء وعائلات الاحفاد. ومن الممكن في هذه الحالة ان تشتمل على ثلاثة اجيال : جيل «الاجداد» وجيل «الآباء» وجيل «الابناء» . وقد يتساءل المرء ما اذا كانت العائلات المنحدرة من «جد» واحد تشكل وحدة تستبعد منها العائلات المنحدرة من الاجداد الآخرين . والجواب عن هذا السؤال هو بالإيجاب ، وينطبق هذا القول بوجه خاص على الحالات التي يحدث فيها تضخم سكاني وعلى العائلات التي يوجد فيها أكثر من خط سلالي واحد . ومهما يكن من أمر ، فإن أكبر الرجال سنًا في المجموعة الفرعية لا يؤدي وظائف خاصة به ، ولكي يتمكن من تثبيت نفسه لا بد له من تسلم وظائف رب «العائلة الموسعة» فيما يتعلق بالقضايا المتصلة بالصداد وبتوزيع حيوانات الصيد . وحين يباشر رب العائلة بتأدية هذه الوظائف ، تصبح المجموعة التي يرأسها خليفة ان تعتبر «عائلة موسعة» قائمة بذاتها . واذا لم يتسلم هذه الوظائف ، فإن المجموعة تكتسب أهميتها من العلاقات القائمة بين الاطفال واعمامهم وليس من العلاقات القائمة بين الوحدات العائلية .

العائلة القريبة او المباشرة

يتولى الاب رئاسة العائلة القريبة أو المباشرة بالاشتراك مع اخوته ، وسبب ذلك ان العلاقات بين الابناء عند عميرة الفونجي وثيقة جداً حتى انه يتعذر استبعاد العم من الوحدة . وقد تقال العبارة التالية عن أي من الاخوين حتى وان كان لا يسمح للاخ بالاتصال جنسياً بزوجة أخيه : « كان اباً حقيقياً لهؤلاء الاطفال » . وليتضح الامر في ذهن القارئ ، عليه ان يتصور وحدة تتألف ليس من أب وأم وأطفال ، وانما من «آباء» وأم وأطفال . ولا يقتصر هذا المفهوم على تصنيفات اصطلاحية ، اذ ينطوي ايضاً على اعتبارات عملية . فعندما يقتل احد الاولاد اول حيوان في حياته ، فانه يقدمه لاحد اعمامه وليس لابيه بغض النظر عن اعتبارات العمر . وعندما يقرر احد الشباب الزواج ، يقع على

عائق احد الاعمام ، بالاشتراك مع شيخ العائلة الموسعة ، العبد الاكبر من مسؤولية تأمين صداق العروس ، وعندما تتزوج فتاة من العائلة يطبق عكس هذا المبدأ ، اذ يحتفظ عم الفتاة بالقسم الاكبر من صداق العروس .

وتبدأ تنشئة الاخوة منذ الطفولة على اعتبار أن مصالحهم مشتركة بينهم ، ويتجلى هذا التوجيه ليس بادوارهم بوصفهم آباء مشتركين للاطفال فحسب ، وانما ايضاً في مختلف مظاهر الحياة . وتروى للاطفال قصص كثيرة تشدد على اهمية اعتماد الاخ على اخيه ، وكثيراً ما تتحدث هذه القصص عن النهاية الاليمة للاخ الذي لا يأبه لنصائح اخوته . وباستثناء الملابس لا يملك الاطفال اشياء خاصة بهم . ويتحمل الاخوة الكبار مسؤولية الاخوة الصغار ، حتى وان لم يعهد اليهم القيام بهذا الواجب . ويدعو الرجل زوجة أخيه « زوجتي » ، لأنه قد يتزوجها بعد موت أخيه الاكبر . اما زوجة الاخ الاصغر فتدعى « زوجة الاخ » ، ولا يجوز لاي أخ ان يتزوج أرملة أخيه الأصغر .

وثمة اسباب وجيهة تحمل الرجل في مجتمع النجومي على ان يقول : « لا يقتل الاخوة ابداً » ، لان الاخ الاصغر يخاف اخاه الاكبر ويعتبره على قدم المساواة مع ابيه . فبالاضافة الى التفاوت في الوضع تبعاً لتفاوت الاجيال — وهو النمط الذي ينظم علاقات الآباء بالابناء — يطبق مبدأ أولوية العمر ايضاً على افراد الجيل الواحد ، مما يتسبب في ظهور تفاوت بين أعضاء العائلة الموسعة الذين ينتمون الى جيل واحد . فعند وفاة الاب او وفاة آخر « أب » ، تؤول رئاسة العائلة الى الابن الاكبر الذي يعزز منزلته من خلال قدرته الخارقة على استمطار البركات او اللعنات على اخوته الصغار وممارسة الصلاحيات التي كان يمارسها والده قبل وفاته ، لا بل قد « يرث » (اي يتزوج) زوجات أبيه ، اي امهات اخوته من أبيه ، وبذلك يثبت منزلته بوصفه اكبر الاخوة سناً . واذا كان للرجل ابناء وأخ اصغر منه سناً ، فان ممتلكاته الشخصية توزع على جميع

الباقين على قيد الحياة ، اما زوجاته فيتزوجن الأخ الاصغر الذي يعطى الاولوية على الابن الاكبر .

وهكذا نرى ان التماسك الدائم بين الاخوة يكاد يطغى على العائلة المباشرة بمفهومها المعروف ، اي العائلة التي تتألف من رجل ، وزوجته او زوجاته ، واطفاله غير المتزوجين . غير ان هناك مظاهر تميز العائلة بمفهومها المعروف عن الوحدات التي تشمل اخوة الاب . فعلى الرغم من الوحدة الاقتصادية بين الاخوة — وهي وحدة تكاد ان تكون تامة — فان بعض اوجه النشاط ، كبناء البيوت واعمال البستنة ، لا تسمح بقيام تعاون كبير بين الاخوة . ففي العائلة التي تقوم على نظام تعدد الزوجات تشغل كل زوجة منزلاً خاصاً بها او غرفة مستقلة تشترك فيها مع زوجها وأطفالها . وتتمسك عميرة الغونجي بالعرف القائل بأن على الرجل ان يبني منزله ، او منزلاً لكل زوجة من زوجاته ، بنفسه وبدون مساعدة من اخوته . وقد اخذت المنازل الكبيرة تحل محل الاكواخ المستطيلة الواطئة ، ولذلك كثيراً ما يستدعى الاخ لمساعدة اخيه في اقامة الاعمدة ، الا ان هذه المساعدة تكون اقل ما يمكن ان يقدم في مثل هذه الحالات .

وبالإضافة الى ما تقدم يفترض في كل رجل ان ينفرد في ممارسة حقوقه في كل الارض الواقعة « امام » و « خلف » منزله او ساحة منزله . وبما ان منازل الاخوة تكون في معظم الحالات متصلة او متجاورة ، فان الرجل لا يملك ، بموجب هذا العرف الخاص بملكية الاراضي ، الا قطاعاً ضيقاً قلما يزيد عرضه على عشرين خطوة . وتنص قوانين الادارة الحكومية على ان لا يقل عرض البستان عن خمسين خطوة ، ولذا يتعذر اليوم تطبيق النظام التقليدي للملكية الاراضي ، ويضطر الرجال الى انشاء بساتين حيثما تتوافر الاراضي المناسبة . هذا وان توافر الاراضي من جهة ، وضعف الاهتمام بالزراعة من جهة اخرى ، يخففان من خطورة هذه المشكلة ويجعلانها ضئيلة . ويقوم كل رجل بتنظيف ارض حدائقه

بنفسه دون ان يتعاون معه اخوته في هذا العمل ، وذلك ليتمكن زوجاته من العمل فيها على اساس تخصيص بستان واحد لكل زوجة . وهكذا نرى ان الانماط الخاصة باعمال البناء والبستنة تغاير الانماط التعاونية والجماعية السائدة في المجالات الاخرى من حياة النجومى .

التعارض بين الانماط الاوروبية وانماط النجومى

لم يطرأ تغير كبير على البناء الاساسى لتنظيم مجتمع الغونجى في بلاد النجومى ، وذلك على الرغم من انقضاء نصف قرن على بدء الاحتكاك بالاوروبيين . بيد ان شقة التعارض بين الطرق الاوروبية وانماط النجومى التقليدية تتسع تبعاً لامتداد نشاط الارساليات التبشيرية المسيحية وازدياد الاقبال على السلع الاوروبية وازدياد اشراف الادارة البلجيكية على الشؤون المحلية . وليس ثمة سبب يحملنا على الافتراض بان أثر هذه العوامل الثلاثة سيميل الى التناقض فى المستقبل . ويتضح التعارض بين الانماط الاوروبية وانماط النجومى لدى دراسة ثلاثة مبادئ اساسية يقوم عليها نظام التجزؤ عند النجومى . واول هذه المبادئ هو ان كل مجتمع محلي يتألف من افراد ينحدرون من سلف مشترك من جهة خط الآباء ، وعكس هذا المبدأ صحيح ، وهو ان المواقف والاتجاهات المجتمعية المحلية لا تتطور الا عند فئات تربط بين افرادها مثل هذه العلاقة . ويرتبط المبدأ الثانى ارتباطاً وثيقاً بالمبدأ الاول ، وخلاصته ان السلطة تقوم على اساس السلالات وعلى اساس العمق ، وان العلاقات بين الافراد وبين الفئات تنسجم مع هذا النمط . ويتصل المبدأ الثالث بنظام الحكم الذاتى فى القرية .

ويعتبر التنظيم القائم على اساس الانحدار من سلف مشترك من جهة خط الآباء جوهرياً بالنسبة للفئات الاجتماعية كافة ، حتى ان النجومى لا يكادون

يتصورون كيف يمكن للاوروبيين في بلادهم ان ينشئوا قرى لا تقوم على هذا النمط او كيف يمكن للاخوة ان يعيشوا في اماكن مختلفة في حالة انفصال دائم . وثمة حالات تشذ عن هذه القاعدة في مجتمع النجومبي ، وهي حالات العائلات او الافراد الذين يلتحقون بجماعة تربطهم بها صلات القرابة من جهة احدى الامهات ، الا ان المجتمع ، في مثل هذه الحالات ، لا يشدد كثيراً على القرابة من جهة الام ، وانما يعتبر ذريتها امتداداً لسلالة والدها من جهة خط الاب . صحيح ان المجتمع يعترف بصلات الرحم ويعتبرها مهمة بالنسبة للفرد ، وبخاصة في تنظيم شؤون الزواج ، غير انه في الوقت نفسه لا يعتبرها اساساً صالحاً لتشكيل وحدات اجتماعية دائمة .

ومن النتائج الطبيعية لهذا النمط السائد في ثقافة النجومبي ان اثبات الهوية الاجتماعية يعتمد على صلات القرابة من جهة خط الآباء . واهمية هذه الظاهرة بالنسبة لادارة البلاد على اساس النمط الاوروبي اوضح من ان تحتاج الى بيان . فالوحدات الادارية ، لكي تكون فعالة ، يجب ان تكون اكبر من التجمعات التقليدية القائمة على نظام السلالات . وقد ادركت الحكومة البلجيكية خطورة هذا الأمر فبذلت ، منذ اعادة التنظيم الاداري في عام ١٩٣٣ على اقل تقدير ، محاولات لتشكيل وحدات ادارية تضم كل منها مجموعة من قرى النجومبي التي ترتبط بصلات القرابة من جهة خط الآباء ، كمجموعة القرى التي تتألف منها السلالة الكبيرة ، وعمدت الى اختيار ممثل من اعرق السلالات وتعيينه رئيساً للوحدة .

وفي اقليم كونغو - اوبانغي الواقع شمال منطقة الفونجي توجد قرى تابعة للنجومبي تتألف من فروع لا ترتبط بصلات القرابة . وهذه الحالات شاذة عن النمط الذي وصفناه اعلاه ، وقد ظهرت نتيجة للاضطرابات السياسية التي نشبت في اعقاب قدوم الاوروبيين الى المنطقة . فعندما بدأ احتكاك الاوروبيين

بالأفريقيين في منطقة نهر اوبانغي قبل حوالي خمسين سنة ، ابرم المكتشفون والتجار اتفاقات مع بعض « الزعماء » الذين تعهدوا بتقديم المساعدة للاوروبيين مقابل حصولهم على بنادق وذخيرة . وما لبثت القرى التي استفادت من هذه الترتيبات ان لجأت الى استخدام القوة ، حتى انها في بعض الاحيان كادت تبعد الفئات المجاورة لها . وطبقت بوسو ساما ، احدى قرى النجومى ، سياسة مماثلة ، ويروى ان زعيمها كان يبت الرعب في نفوس اهالي القرى المجاورة . وليس ثمة شواهد تقيم الدليل على قيام بعض القرى بفتح قرى اخرى واخضاعها فعلاً لسيطرتها ، الا ان جماعات غير مترابطة هجرت مناطقها بعد ان انهكها الحرب ومرض الجدري وانتقلت الى قرية بوسو ساما حيث عاشت مع شعبها ودانت بالولاء لزعيمها . وازداد الموقف وضوحاً بعد بضع سنين حين قامت الادارة البلجيكية بتنظيم المنطقة وتبين لها ان واحدة من هذه الجماعات على اقل تقدير - وهي جماعة بوسوموسيبو - كانت لا تزال تعيش مع بوسو ساما . ووضعت عملية التنظيم حداً للحروب والابوة ، فلم تعد جماعة بوسوموسيبو بحاجة الى حماية بوسو ساما ، وما زال اعضاؤها يلتصقون من الادارة السماح لهم بإنشاء قرية خاصة بهم . والجدير بالذكر في هذا المقام ان استمرار الاندماج بين الفئات غير المترابطة يتوقف على وجود الحاجة اليه . وما يستلفت النظر حقاً ان احدى هذه الفئات ظلت ، رغم انقضاء عدة اجيال على اندماجها بفئة اخرى ، تحتفظ بنزعتها الانفصالية وتبعد عن رغبتها في تحقيق استقلالها .

اما المبدأ الثاني - وهو اعتماد السلطة وتنظيم العلاقات على النظام السلافي وعلى العمر - فيلقى تعزيزاً قوياً في الاعتقاد الراسخ بان اسلاف السلافي يظهرون اهتماماً مستمراً بشؤون الاحياء ويملكون القدرة على تنفيذ رغباتهم . ويبدو ان النجومى لا يزالون يتمسكون بالاعتقاد التقليدي بان الاسلاف يقرون سلطة العضو الاكبر في الجماعة السلافية ، وذلك على الرغم من انقضاء سنوات كثيرة على بدء نشاط الارشاليات التبشيرية وعلى الرغم من ان عدد الذين

يتعمدون ويعتنقون المسيحية من افراد النجومى يزداد عاماً بعد عام . وهناك ألوان كثيرة من النشاط يتوقف نجاحها على مباركة الشيوخ الاحياء والاسلاف المتوفين ، نخص بالذكر منها تأسيس قرية ، وانجاب اطفال كثيرين وتشكيل عائلة كبيرة بقصد تخليد اسم صاحبها ، وتحقيق أي من الانجازات الاخرى التي تحظى باعجاب المجتمع وتقديره . ولتفسير أي نمط سلوكي خاص يكفي ان يقول المرء : « هذا ما درج عليه اسلافنا » ، وسبب ذلك ان الاسلاف يعتبرون المرجع الأعلى في نظر الاهالي . وينظم الزعيم التقليدي شؤون قريته بذات الوسائل التي تكون تحت تصرف شيخ الايتوكة او رب العائلة الموسعة او العائلة المباشرة ، وأهم هذه الوسائل هي منح بركات الاسلاف او حجبتها في حملات الصيد وانجاب الاطفال . ويعتبر مركز الزعيم بالنسبة للقرية التابعة له بمثابة لمركز الاخ الاكبر في العائلة بعد وفاة والده .

وفي ضوء هذا النمط في تنظيم السلطات ، يحذر بنا ان نبحث في المشكلات المتصلة بتطبيق النمط الاوروبي في الادارة الذي يعتمد ، في المقام الأول ، على القوة العسكرية او التهديد باستعمالها . وقد واجهت الادارة البلجيكية صعوبات خطيرة في تطبيق الانماط الاوروبية ، وليس أدل على ذلك من أن جميع الرجال في احدى القرى — ما عدا واحداً منهم — قد اودعوا السجن لأسباب مختلفة وفي اوقات مختلفة . ويعتبر القصاص على هذا النطاق الواسع ضرباً من ضروب سوء الطالع في حياة الاهالي . ومن الطريف ان نعرض لقصة الشاب الذي رشحه الاهالي ليشغل منصب خطيب القرية ، ثم حكمت عليه الادارة بالسجن مدة خمس سنوات بتهمة سرقة مال من اخذ التجار الاوروبيين . ولم يشك أحد من الاهالي في ثبوت تهمة السرقة ، ولكن لا الدليل القاطع على ارتكابه السرقة ولا انفصاله عن مجتمع القرية هذه المدة الطويلة . كان كافياً لزعة ايمان الناس بمدرته على تأدية وظيفة الخطيب بعد الافراج عنه او بقدرته على البت في القضايا التي ترفع عادة للرجل الذي يشغل هذه الوظيفة . وهكذا نرى ان هناك حاجزاً

كبيراً يفصل بين مجالي النشاط : التقليدي والاوروبي ، وهو الحاجز الذي اشار اليه احد الزعماء التقليديين حين قابل بين وظائفه ووظائف نظيره الذي عينته الادارة الحكومية . وقد يتساءل المرء : الى متى سينجح هذا الشعب العقائدي في تأخير موعد تفجر الصراع ؟ والجواب عن هذا السؤال يتضمن متغيرات معقدة غاية في التعقيد .

نأتي الآن الى المبدأ الثالث الذي يركز عليه نظام النجومي الاجتماعي والذي يؤثر في فعالية الادارة الاوروبية . ويرتبط هذا المبدأ ارتباطاً وثيقاً بافتقار النجومي لسلطة ادارية تقليدية على مستوى أعلى من مستوى القرية . فليس ثمة زعيم ولا مجلس في العميرة أو السلالة الكبيرة . وتتمسك كل قرية بنظام الحكم الذاتي المنبثق من تقاليدها ، اما علاقاتها مع القرى الأخرى فتعتمد على صلات القرابة من جهة الآباء وعلى صلات النسب الناشئة عن التزاوج بين القرى المختلفة . وكانت العلاقات السلمية سائدة ، حتى قبل الادارة البلجيكية ، بين القرى التي تنتمي الى سلالة كبيرة واحدة ، غير ان هذا النمط لم يكن ليحول دون اللجوء الى الحرب للانتقام لحادثة اختطاف زوجة ، أو جريمة قتل لا مسوغ لها ، أو اية ظلامة خطيرة أخرى . اما العلاقات السلمية مع القرى الخارجية عن نطاق السلالة الكبيرة فكانت لا تقام الا بمراسيم يحضرها زعماء القرى المعنية ، ولا يسري مفعولها الا بعد أن يحيزها كل زعيم على حدة . ولم تكن هناك سلطة أعلى من مستوى القرى تتولى الاشراف على تنفيذ بنود الاتفاقات او تطبيق العقوبات على الجهة التي تخرقها .

وحاولت الادارة البلجيكية مراعاة اعتبارات القرابة من جهة خط الآباء ، فشكلت مجموعات ادارية تضم كل منها القرى التي تجمعها روابط القرابة . وحاولت كذلك مراعاة اعتبارات العمر ، فاخترت « رئيس الجماعة » من أقدم قرية في المجموعة . ولكن نمط الحكم الذاتي السائد في كل قرية يعتبر هذا الموظف

ليس امتداداً للسلطة التقليدية، وإنما ممثلاً لإدارة تقوم على القوة بدلاً من العرف والتقاليد.

ويمكن القول أن الحاجز الذي أقامه أهالي النجومي بينهم وبين بعض الأنماط الأوروبية التي تعرضوا لها قد يسهم في استقرار ثقافة النجومي على وضعها الحالي. غير أن هذا الوضع لا يمكن أن يستمر إلى ما لا نهاية إذا ما بدا للإدارة الحكومية أن تواصل العمل ببعض الإجراءات والأنظمة التي من شأنها أن تزعزع مع الوقت نظام النجومي التقليدي. فالقيود المفروضة على الهجرة ستؤثر، بوجه خاص، تأثيراً سلبياً على نظام التجزؤ الحالي؛ فمع مرور الزعامة وتعاقب الأجيال تضعف درجة القرابة بين الفئات المختلفة التي تتألف منها كل قرية، ولكن هذه الفئات لن تتمكن من تأسيس قرى جديدة بسبب القيود المفروضة على الهجرة. وسيزداد هذا الأثر فائدة إذا ارتفع معدل الولادات - وهو منخفض حالياً - أو إذا انخفض معدل الوفيات، إذ أن هذين العاملين سيساعدان على تضخم عدد السكان ويؤديان بالتالي إلى اشتداد الميل نحو التجزؤ وتأسيس القرى الجديدة.

هذا وإن البرنامج الزراعي الذي يتطلب من كل رجل تخصيص مساحة معينة لزراعة محصول يمكن تسويقه، سيلعب دوره أيضاً في إضعاف الأنماط اللاتقليدية بطرق غير مباشرة، وإن كان السكان لا يلمسون آثاره إلا تدريجياً. فالزراعة نشاط لا يستأثر كثيراً باهتمام أسلاف السلالات، كما أنه في معظم الحالات لا يجري على أساس العمل التعاوني بين الأعضاء الذين ينتمون إلى سلالة واحدة. وعلى هذا فإن ازدياد الاهتمام بالزراعة سيقلبه انخفاض في الوقت والجهد المخصصين لأعمال الصيد. والجدير بالذكر أن حملات الصيد، والمراسم والاحتفالات التي تصاحبها، تمثل نشاطاً يشترك فيه المجتمع السلافي كله.

وهكذا يمكن القول ان الصيد يعزز ثقافة النجومبي التقليدية ، اما النشاط الزراعي فيؤثر في الثقافة باتجاه معاكس .

وفي الختام نذكر ان نظام النجومبي الاجتماعي القائم على التجزؤ يتميز ليس بانسجام عناصره الداخلية بعضها مع البعض الآخر فحسب ، بل ايضاً بانسجامه مع الجوانب الاخرى من ثقافة النجومبي ، كما يتميز بالطريقة المستقرة الفعالة التي بها ينظم فئاته وافراده ليحققوا الاهداف التي يضعونها نصب اعينهم . وقد ساعد الفصل بين اوجه النشاط التقليدية واوجه النشاط التي فرضتها الادارة الاوروبية ، ساعد على ثبات ثقافة النجومبي ظاهرياً ، وذلك على الرغم من انقضاء خمسين سنة على بدء الاحتكاك بالاوروبيين واكثر من ثلاثين سنة على اقامة ادارة بلجيكية فعالة . ومهما يكن من أمر ، فان الدلائل تشير الى ان آثار استيعاب الثقافات الاجنبية آخذة بالتراكم في بعض المجالات وانها ستؤدي ، في نهاية الامر ، الى زعزعة نظام التجزؤ الاجتماعي ، هذا مع العلم بأنه يصعب علينا التنبؤ بطبيعة التكيف الذي سيخضع له المجتمع في الاعوام المقبلة .

الزواج والقرابة عند الاشانتي والاجنبي : دراسة في التمثيل الثقافي المتباين

١٠

روبرت أ. لستاد

ان ساحل الذهب^١ الذي كان خاضعاً للإدارة الاستعمارية البريطانية، وساحل العاج الذي كان خاضعاً للإدارة الاستعمارية الفرنسية، يزوداننا بمادة صالحة لأجراء دراسة مقارنة للعمليات الاجتماعية في البلدين بعد تعرضهما لأنماط ثقافية وأنظمة إدارية مختلفة. فمنذ أوائل القرن الخامس عشر وهذا الجزء من إفريقيا الغربية على اتصال مستمر بالشعوب الأوروبية، ولكن على درجات متفاوتة، شأنه في ذلك شأن أجزاء أخرى كثيرة من القارة الإفريقية. غير ان هناك سمة خاصة تميز ظاهرة استيعاب الثقافات الأجنبية في هذه المنطقة وتكسبها أهمية خاصة بالنسبة لمظاهر التغير الثقافي، وهي الطريقة التي تعرضت بها شعوب متجاورة ذات ثقافات متماثلة لأثر غطين من أنماط الثقافة الغربية ونظامين مختلفين من أنظمة الحكم الاستعماري.

١ على الرغم من اطلاق اسم « غانا » على هذه الدولة بعد نيل استقلالها في ٦ آذار (مارس) ١٩٥٧، فأننا سنستعمل هنا اسم « ساحل الذهب »، وهو الاسم الذي كان مستعملاً عند إجراء الدراسة التي يستند إليها هذا المقال. هذا وسنستعمل أيضاً صيغة المضارع مع العلم بأن هذا البحث الاتنوغرافي يعود الى عام ١٩٥٠.

ولكي نتمكن من تقصي الامكانات التحليلية لهذا الوضع الذي يشبه الاوضاع « المختبرية » اخترنا ، لاغراض الدراسة المقارنة ، مجتمعين يعيشان على جانبي احد خطوط الحدود التي رسمتها الدولتان المستعمرتان بريطانيا وفرنسا . وهذان المجتمعان هما : مجتمع الاشانتي في منطقة اهافو الواقعة في اشانتي الغربية في ساحل الذهب ، ومجتمع الاجني في منطقة انديني في ساحل العاج . ومجال المقابلة بين هذين المجتمعين واضح في الخصائص الاجتماعية والطبيعية الاصلية التي يشتركان بها ، وكذلك في السمات المميزة للسياسة الاستعمارية التي فرقتهما بينهما خلال تاريخهما الثقافي الحديث .

ويمكن اجمال العوامل المشتركة بين هاتين المجموعتين السكانييتين على النحو التالي :

١ - تشابه الثقافتين قبل بدء الاحتكاك بالاوروبيين : فكلا شعبي الاشانتي والاجني هما من شعوب « الاكان » الناطقة بلغة « تواي » . ولشعب الاجني في انديني اصول ثقافية معروفة ترتبط بعلاقات زمانية ومكانية مع الاصول الثقافية للاشانتي في منطقة الاهافو . وكان للشعبين مؤسسات سياسية متماثلة ، وذلك على الرغم من التباعد الطفيف في بعض الظاهرات الاقليمية وفي بعض تفصيلات التنظيم السياسي .

٢ - تشابه البيئتين الطبيعيتين : تبعد « جواسو » المركز الاداري لمنطقة اهافو ، عن « ابنجورو » المركز الاداري لانديني ، مسافة ستين ميلا . ويقع كلا المركزين في منطقة الغابات الاستوائية الرطبة ، ويتشابهان في الاحوال المناخية والطوبوغرافية ، والتربة ، والمجموعات الحيوانية والنباتية الخاصة بهذا الاقليم .

٣ - تشابه الخصائص الديموغرافية : لقد اخترنا هذين الشعبين ليس

لتجاورها الجغرافي وتقاربها الثقافي فحسب ، وإنما أيضاً لأنها يتشابهان في عدد السكان وطريقة توزيعهم . فكل منهما يعد زهاء ٢٥ ألف نسمة ، يعيشون في مدن وقرى يتراوح عدد سكان الواحدة منها بين ٢٠٠ و ٢٥٠٠ نسمة . أما العدد الوسطي لسكان المدينة فيبلغ ألف نسمة تقريباً .

٤ - تساوي البعد عن مراكز تغفل الثقافات الأجنبية : لا شعب الاشانتي في اهافو ولا شعب الاجني في انديني يعيش في مراكز مدائية كبيرة ككوماسي وأكرا وأبدجان . فكلاما بعيد نسبياً عن هذه المراكز ، وإن كانت تربطه بها طرق ممتازة ووسائل الاتصال الهاتفي واللاسلكي . فكوماسي تبعد عن جواسو (Goaso) حوالي ٩٠ ميلاً ، وتستغرق الرحلة بسيارة الشحن ٦ ساعات تقريباً ، أما أبدجان فتبعد حوالي ١٢٥ ميلاً عن أبنجورو (Abengourou) ، وتستغرق الرحلة بسيارة الشحن ١٢ ساعة تقريباً .

٥ - وجود مقيمين اوروبيين دائمين او شبه دائمين في كل من المنطقتين : هناك ٤٠ اوروبياً في انديني و ١٠ في اهافو . وفي كلتا المنطقتين هناك فجوة اجتماعية بين الافريقيين والاروبيين تخفف من حدة التباين في اثر الاحتكاك بالاروبيين .

٦ - تشابه البنيان الاقتصادي : قبل بدء الاحتكاك بالاروبيين كان النشاط الاقتصادي يعتمد ، في المقام الاول ، على الصيد والزراعة غير المستقرة بقصد انتاج المواد المعيشية الاساسية . غير ان هذا الوضع قد تغير الآن ، اذ ضعف الاهتمام بالصيد و انتاج الحبوب ، واصبح انتاج المحاصيل يقصد التصدير اساس الاقتصاد في كلتا المنطقتين (الكافو في اهافو، والكافو والبن في انديني) . اما معدل الانتاج للشخص الواحد فيبدو متعادلاً تقريباً في الحالتين .

وفي غضون الاعوام الستين الاخيرة تعرض الاشانتي في اهافو لوطأة السياسة

الاستعمارية البريطانية ، وكذلك تعرض الاجني في انديني للسياسة الاستعمارية الفرنسية . وتتسم السياسة البريطانية ، على وجه العموم ، بميلها الى «نظام الحكم غير المباشر» ، في حين تتسم السياسة الفرنسية بميلها الى «استيعاب الشعوب المستعمرة عن طريق الحكم المباشر» . الا ان العرض النظري المجرد لاتجاه هاتين السياستين قد يوحي بوجود فوارق اكبر مما نشاهده في التفاعل اليومي بين رجال الادارة الاستعمارية المحلية ورعاياهم في مناطق ادارية محددة كأهافو وانديني . ولذا كان من المناسب ان نعرض وصفاً موجزاً لمواطن الاختلاف من حيث عمل الادارة المحلية في كل من المنطقتين .

اما الفرق الاول بين الادارتين فهو في مدى اشتراك المواطنين الافريقيين في الحكم المحلي . فبجال اشتراك الاشائتي في الحكم المحلي اوسع منه عند الاجني ، ويتحقق هذا الاشتراك عند الاشائتي عن طريق جهازين من اجهزة الحكومة المحلية ، وهما الزعامة الوطنية المحلية واللجان الاستشارية . فاما الزعامة الوطنية المحلية فقد درج البريطانيون منذ مدة طويلة على اسنادها للزعماء التقليديين ومخاتير القرى ومساعدتهم من الموظفين الافريقيين ، ولكنهم حرصوا في الوقت نفسه على ابقاء صلاحيات الزعماء التقليديين وسلطتهم محدودة . واما اللجان الاستشارية التي شكلت لأول مرة في عام ١٩٤٤ ، فقد اتاحت لاشخاص من خارج نطاق الزعامة التقليدية فرصاً اوسع للاشتراك في الحكم المحلي على اساس قابلياتهم ومهاراتهم . وتستشار اللجان في الشؤون المتصلة بتنظيم المدن وتنميتها ، والتربية ، والمالية ؛ وأهم نشاط تقوم به هذه اللجان هو اعداد ميزانية المقاطعة واقرارها ، وي طرح مشروع الميزانية للمناقشة العلنية العامة في اجتماع سنوي يعقد خصيصاً لهذا الغرض . ومع ان اقرار الميزانية العامة للواردات والنفقات خارج عن نطاق صلاحياتهم ، فان الاشائتي في اهافو يستشارون في مرحلة التخطيط الاولى ، وقد تتاح الفرصة لهم لاقتراح بعض التعديلات الثانوية بعد استكمال اعداد الميزانية العامة او التعبير عن معارضتهم لبعض بنودها .

اما في المنطقة الفرنسية ، فلا تتاح للسكان فرص مماثلة للاشتراك في الحكم المحلي . ويقتصر النشاط في هذا الميدان على الاستجابة للسياسات والبرامج والميزانيات التي تعدها الحكومة وتعلنها عن طريق الزعماء التقليديين . الا ان الاجني يلتقون مع الاثنتي في انهم يشتركون اشتراكا فعالا في انماط الحكم التقليدية التي ورثوها عن العهد السابق لاحتكاكهم بالاوروبيين ، وذلك ضمن مجالات النشاط التي تسمح بها الادارة الاستعمارية . والواقع ان سياسة الادارة القائمة على حصر هذا النشاط في الزعماء التقليديين أدت الى نشوب الاضطرابات واعمال الشغب في منطقة انديني في عام ١٩٤٨ . ومهما يكن من أمر ، فان الاهتمام الذي يستقطبه هذا النشاط هو ثانوي بالنسبة لأهمية الاشتراك الفعلي في اجهزة الحكومة الاستعمارية ذات الصلاحيات الحقيقية .

واما الفرق العملي الثاني بين السياستين البريطانية والفرنسية ، فيتجلى في التباين الكبير في مدى الخدمات التعليمية النظامية التي توفرها كل من الادارتين الاستعماريتين . ويسترعي هذا الفرق انتباهنا بوجه خاص حين نأخذ بعين الاعتبار ان الجوانب الاخرى من الادارة الاستعمارية المحلية تكاد تكون متشابهة في المنطقتين . والفرق في هذه الناحية كبير الى درجة قد تسوغ لنا القول بان هذا العامل وحده يشكل « المتغير الرئيسي المطلق » في الدراسات المقارنة التي نجريها على هذين المجتمعين .

ففي أهافو انشئت اربع مدارس ثانوية تحتوي كل منها على عشرة صفوف ابتداء من السنة الاولى الابتدائية ؛ اما انديني ، فلا توجد فيها مدارس من هذا المستوى . وفي أهافو عشرون مدرسة ابتدائية توفر التسهيلات التعليمية حتى الصف السادس ابتدائي . اما انديني فلا توجد فيها الا مدرسة واحدة من هذا المستوى . وفي معظم المدن والقرى المرتبطة بشبكة الطرق في أهافو توجد مدارس تتيح للاطفال فرص التعلم لمدة لا تقل عن ثلاث سنوات ، اما انديني

فلا تملك الا مدرسة واحدة من مستوى مماثل . وهكذا نرى ان هناك مدرستين فقط في منطقة انديني ، وتقع كلتا هاتين المدرستين في ابلنجورو . اما في اهافو فتوجد اربع وعشرون مدرسة من مستوى مماثل لمستوى مدرستي انديني او حتى أعلى منه ، يضاف اليها عدد غير محدد من المدارس التي توفر وسائل التعليم حتى الصف الثالث الابتدائي . ومدارس اهافو ليست محصورة في مكان واحد كما هي الحال في انديني ، ولكنها منتشرة في جميع انحاء المنطقة .

ويتلقى ٣٣٣ طالباً تعليمهم في المدرستين العاملتين في مدينة جواسو التي يبلغ عدد سكانها ١٠٠٠ نسمة ، ويضم هؤلاء الطلاب ١٢٩ طالباً مسجلين في صفوف أعلى من الصف السادس الابتدائي . اما منطقة انديني التي يبلغ عدد سكانها زهاء ٢٥٠٠٠ نسمة ، فلا يوجد فيها - كما ذكرنا اعلاه - الا المدرستان اللتان انشئتا في مدينة ابلنجورو ، ويبلغ عدد المتحقيين بهاتين المدرستين ٦٠٠ طالب ، ولا يزيد عدد المسجلين في الصف السادس الابتدائي او الصف النهائي في المدرستين على ٤٣ طالباً منهم ٧ فقط يعدون انفسهم للتقدم للامتحان الذي يؤهلهم لمواصلة دراستهم في مدارس تقع في مدن اخرى خارج منطقة انديني .

ويبدو ان نظامي التعليم في المنطقتين لا يختلفان كثيراً من حيث المناهج ونوعية التعليم والتسهيلات التعليمية . وتنحصر الفروق ، في الواقع ، في الكم اي في مجموع عدد المنتفعين بالخدمات التعليمية ، وكذلك في تعدد المدارس وانتشارها وفي طول مدة الدراسة ، وقد رأينا كيف ان اهافو سبقت انديني في جميع هذه النواحي .

وهناك ، بطبيعة الحال ، عوامل اخرى تؤثر في عملية اندماج الثقافات في المنطقتين وتلعب دورها عن نطاق الاجهزة التي تعمل على تنفيذ السياسة الاستعمارية عن طريق التعليم النظامي او عن طريق اسهام الافريقيين في الحكم المحلي . ومن اهم هذه العوامل الخدمات الحكومية في ميداني الزراعة والصحة وغيرها ، ونشاط الارشاليات التبشيرية الكاثوليكية والبروتستانتية ، ونشاط

الشركات التجارية ، ونشاط الافراد الاوروبيين انفسهم ، واثرا لافريقيين القادمين من المناطق الاخرى التي تأثرت بالثقافة الاوروبية ، واخيراً اثر شبكة المواصلات ووسائل النقل الموجودة في المنطقتين . وثمة ايضاً عوامل غير مباشرة أثرت في التغير الثقافي في افريقيا الغربية . فالحرب العالمية الثانية اثرت في برامج التنمية ، وظهر اثرها بوجه خاص في ساحل العاج ، كما اثرت تقلبات الاسواق العالمية في اسعار المحاصيل المعدة للتصدير وبالتالي في مقدار النقد المتداول . أضف الى ذلك ان المشكلات السياسية التي تواجهها الدولتان المستعمرتان على الصعيدين الداخلي والعالمي تخلق حالة من التوتر وتؤثر بالتالي في اوضاع مستعمراتها . هذه العوامل وغيرها تساعد على فهم التغير الثقافي في هاتين المنطقتين ، الا انه من الافضل تحليلها في مواضع اخرى . وبما ان اثر هذه العوامل في الثقافات التي كانت قائمة في المنطقتين قبل بدء احتكاكها بالايوروبيين يكاد يكون متعادلاً ، فقد يكون من الانسب ان نعتبرها عوامل ثابتة .

وبناء على ما تقدم سنعمد في هذا الفصل الى اعتبار الفروق بين السياستين الاستعماريتين «عوامل متغيرة مطلقة» ؛ وكما بيننا آنفاً ، تنعكس الفروق في تباين مدى اسهام المواطنين في الحكم المحلي وتباين مدى تعميم التعليم في المنطقتين . اما «المتغيرات التابعة» فهي الانظمة الاجتماعية الخاصة بالزواج والعائلة والتكتلات القائمة على القرابة والانماط الخاصة بنظام الطبقات الاجتماعية ، ومواقف السكان نحو التعليم النظامي .

الزواج

تعرضت انظمة الزواج عند الاشائتي في اهافو لتغير يبدو طفيفاً نسبياً اذا ما قوبل بالتغيرات التي اصابت المؤسسات الاقتصادية والدينية ، وهذا مع العلم بان التغير الذي اصاب المؤسسات الدينية كان اقل من التغير الذي اصاب المؤسسات الاقتصادية والسياسية . ولا تزال المثل المتصلة بالزواج ، التي كانت قائمة قبل الاحتكاك بالايوروبيين ، تجد تعبيراً وتجسيدا لها في معظم اوساط المعاصرين وان كانت هناك اتجاهات معينة تشذ عن هذا التعميم .

وقد أصبح اكمال ما لا يقل عن ست سنوات من التعليم الابتدائي من الصفات التي اضيفت الى الصفات التقليدية المحبذ توافرها في الزوج او الصهر ، لا بل ان كثيرين يفضلون شباباً حائزين على شهادات أعلى من شهادة الدراسة الابتدائية الكاملة. صحيح ان الرجل المتعلم في منطقة اهافو قد لا يحني مردوداً مادياً اكثر من المزارع غير المتعلم ، الا انه يتمتع بمنزلة اجتماعية اعلى كثيراً من منزلة الاميين . فهو في وضع يمكنه من الاتصال بسهولة بالاوروبيين ، ويضطر الاميين الى الاعتماد عليه في معاملاتهم الاقتصادية والسياسية التي تتطلب معرفة القراءة والكتابة ، وهو مؤهل للتقدم لوظائف واعمال تتمتع باحترام المجتمع كالوظائف الكتابية في المصالح الحكومية والشركات التجارية وادارة المكاتب ومختلف الاعمال الحرة . وهكذا يمكن القول بان توقع الزواج من فتيات من مستويات شخصية واجتماعية عالية يحفز الشباب على مواصلة تعليمهم ويعمل على تعزيز الوضع الاجتماعي والاقتصادي لعائلة الفتاة .

اما بالنسبة للفتاة الراغبة في الزواج ، فليس من الضروري تحصيل مستوى مماثل من التعليم . والواقع ان عدد النساء اللواتي واصلن دراستهن بعد السنة الثالثة الابتدائية محدود جداً ، وسبب ذلك ان مواصلة التعليم ، في نظرهن ، لا تعود عليهن بفوائد خاصة . ويقبل الشباب من خريجي المدارس الثانوية على الفتيات اللواتي انهن دراستهن الثانوية الكاملة او اهلن انفسهن لاحتراف من تتطلب مهارات معينة ، الا ان الصداق الذي تطلبه عائلات هذه الفئة من الفتيات يجعلهن بعيدات المنال بالنسبة للعوسرين والمتفوقين من الرجال . نستنتج مما تقدم ان عدد النساء المتعلقات في اهافو اقل من ان يؤثر كثيراً في النمط التقليدي للزواج .

وثمة مظهر آخر من مظاهر التغير ، وهو الميل الى التساهل في تطبيق العرف الذي ينص على الزواج من خارج نطاق الفئة التي تقوم على روابط الدم . وهذا الاتجاه هو نتيجة طبيعية لعجز البعض عن تحديد القرابات القائمة على روابط

الدم . ويقر رجال كثيرون بانهم لا يعرفون ما اذا كانت هنالك روابط دم بينهم وبين زوجاتهم ، وحين تكتشف حالات من الزواج الداخلي بين افراد تربط بينهم قرابة الدم ، فانها تبرر على اساس ان اعضاء العشيرة او الفئة القائمة على روابط الدم اصبحوا كثيرين جداً بحيث انتفت الحاجة الى تطبيق الانظمة التقليدية تطبيقاً صارماً . ومهما يكن من أمر ، فان حوادث الزواج الخارجي ما زالت تزيد كثيراً على حوادث الزواج الداخلي التي كانت فيما مضى تعتبر ضرباً من الزواج بالمحارم . ولم يبلغ عن حوادث زواج بين افراد السلالة الواحدة في جواسو ، وما زالت انظمة الزواج الخارجي التقليدية قائمة بالنسبة للأشخاص الذين ينحدرون من سلف مشترك معروف من جهة خط الامهات . ومن جهة اخرى فان حوادث الزواج بين ابناء وبنات العمومة قليلة على الرغم من ان هذا النمط كان محبذاً في احد العهود السابقة ، وقلما يعتمد هذا النوع من القرابة اساساً لاختيار الزوج او الزوجة .

اما دفع الصداق فلا يزال يعتبر ضرورياً . وهو يجري بمراسيم معينة وينظر اليه كما لو كان شعاراً يضمن استقرار الزواج . وعلى الرغم من زيادة ثروة الافراد في أهافو ، فانه لم تطرأ زيادة مماثلة على قيمة الصداق الا عندما تكون العروس مثقفة تثقيفاً حسناً . وتتوقع عائلة العروس اليوم دفعة اخرى يقدمها طالب الزواج في الايام الاولى من فترة « الخطبة » للدلالة على انه جاد في الأمر . غير ان هذه الدفعة المقدمة ، شأنها شأن الصداق الاصلي ، صغيرة في قيمتها وكثيراً ما تدفع نقداً ، وليس المقصود بها تأجيل موعد الزواج .

ويبدي الشبان والشابات اليوم ميلاً متزايداً الى الاتفاق حول الخطبة والزواج دون استشارة الوالدين . ويقابل هذا الاتجاه بالاستنكار في اوساط الكبار من الآباء والاجداد ، ولكن الامتناع عن اتخاذ اجراءات ضده يدل على ان هناك ميلاً متزايداً لتقبل هذا النمط . ومع ان اختيار شريك الحياة قد اصبح ، في

أكثر الحالات ، من اختصاص المعنيين من الشبان والشابات ، فإن موافقة الوالدين ما زالت أمراً مرغوباً فيه ، ومن المستبعد أن يصر الشاب والشابة على التمسك برأيها إذا كانت إحدى العائلتين تعارضه بشدة . وثمة دليل يشير إلى أن النمط القديم لا يزال قائماً على الرغم من التعديلات التي دخلت عليه ، وهو أن شباباً كثيرين لا يزالون يتزوجون فتيات من قراهم أو من القرى المجاورة .

وهناك كنيستان في جواسو ، إلا أن نسبة الذين يقيمون مراسم الزواج فيهما صغيرة . وقد ذكر سبيان لتفسير تمسك الأهالي بالنمط التقليدي للزواج وابتعادهم عن النمط الكنسي وهما: النفقات الكبيرة التي تتطلبها المراسم الكنسية والقيود التي تفرضها على تعدد الزوجات . وإذا أخذنا بعين الاعتبار ازدهار الحالة الاقتصادية في منطقة أهافو ، أمكننا القول أن السبب الثاني أهم من الأول . وتقام مراسم الزواج في الكنيسة عادة عندما يكون العريس من الرجال الذين يشغلون وظائف كتابية والذين تعلموا في المدارس مدة لا تقل عن عشر سنوات .

وفي إنديني نلاحظ أنماطاً متغيرة شبيهة بما لاحظناه في أهافو . وثمة اختلاف ثانوي وهو أن أهالي إنديني لا يعتمدون نظام الدفعة المقدمة في المرحلة الأولى من « الخطبة » الذي أصبح من مظاهر الزواج في أهافو . أما الاختلاف الأهم فيتجلى في تعدد حوادث الزواج التي كانت فيما مضى تعتبر منافية للأنماط الثقافية السائدة في إنديني .

ويقدر المطلعون على أحوال الأجني أن ما لا يقل عن ٥٠٪ من حوادث الزواج هي من النوع الذي يسمى سوما (soma) ، أي الزواج الذي لا يجري فيه دفع أي صداق . ومن الأسباب التي تذكر في هذا الصدد ازدياد الاستقلال الاقتصادي للنساء . فالنساء اليوم يملكن مزارع إنتاجية يستخدمن فيها عمالاً بالاجرة ، ولم يعدن بحاجة إلى السعي وراء التأمين المادي الذي يوفره

الزواج . وهن يفضلن حرية الاتصال الذي قد يكون دائماً او مؤقتاً بحسب رغبات الشريكين .

ويميل الشخص الى قبول هذا التفسير لولا ان النساء في انديني لسن - على الأرجح - أكثر استقلالاً من الناحية الاقتصادية منهن في أهافو . ويبدو ان معدلات حوادث الطلاق وانقراض الزواج غير النظامي متعادلة في المنطقتين ، ويعزو الاهالي في كلتا المنطقتين ارتفاع هذه المعدلات الى ازدياد الاستقلال الاقتصادي عند النساء . ومهما يكن من أمر ، فان الاشائني في أهافو لا يجابهون مشكلة خطيرة بالنسبة للعلاقات الزوجية غير الشرعية ، ولذا يتعين علينا ان نبحث عن عوامل اخرى تفسر انتشار هذه الظاهرة في انديني .

وهناك عاملان واضحان يفسران هذه الظاهرة : اولهما ان عدد العمال المستخدمين بالاجرة في انديني اكثر منه في أهافو . غير ان الفروق في هذه الناحية ليست كبيرة بحيث تبرر اعتبارها من المتغيرات المطلقة المستقلة ، الا انها ، على اي حال ، تمثل تبايناً طفيفاً في اطار العوامل الاقتصادية الثابتة . ويذكر المخبرون ، في سياق تفسيرهم لظاهرة استئجار العمال ، انها تضعف حماسة الرجل للزوج من امرأة تستطيع مساعدته في أعمال المزارع ، وتحرره بالتالي من الاعتماد على الزوجة في كسب رزقه . وتعتبر هذه الظاهرة ايضاً عاملاً يسهل على المرأة استغلال الارض التي تراثها او تستملكها .

أما العامل الثاني والاهم فيتصل باستقرار العائلة والسلالة . لقد ضعفت سلطة الأب او رب العائلة في أهافو ، ما في ذلك ريب ، ولكنها في انديني تعرضت لانحلال شديد . وما تعدد حوادث الزواج غير الشرعي الا احد مظاهر التغير الاساسي في موقف الافراد من التنظيم العائلي . فمع ان جميع طبقات المجتمع في انديني لا تعارض مثل هذه الحوادث - وان كانت لا تشجعها - فانها

في أهافو لا توجد الا في اوساط الطبقات الدنيا في المجتمع . وفي انديني لا تنال هذه الاتصالات كثيراً من ممة الشركاء الذين يحبرونها ، ولكنها في أهافو تعتبر مستهجنة بالاضافة الى كونها منافية للعرف والتقاليد . هذا وان وجود عادة الدفعة المقدمة في فترة الخطبة في أهافو وغيابها في انديني يدلان على ان التنظيم العائلي في المنطقة الاولى أقوى منه في المنطقة الثانية .

ويحول تفكك العائلة والسلالة في انديني - بنسبة تفوق ما هو عليه في أهافو - دون تطبيق القواعد التقليدية الخاصة بالزواج . ويعود هذا التفكك الى الضعف السيامي الذي تعرض له رؤساء العائلات والسلالات في نظام الحكم في انديني ، اذ كان من نتائج الحد من سلطتهم في الشؤون السياسية ان ضعفت سلطتهم في الشؤون الخاصة بالعائلة والزواج . ويرى المحبرون من الاجني ان اعادة السلطة السياسية لرؤساء العائلات والسلالات ستؤدي الى استعادتهم لسيطرتهم السابقة على شؤون الزواج بيد ان الوضع الاجتماعي الحالي يشير الى ان حوادث الزواج الخارجة عن العرف والتقاليد اصبحت مألوفة في نظر مجتمع الاجني حتى انها لم تعد تشكل مصدر ازعاج الا لعدد قليل جداً من الافراد .

والجدير بالذكر ان التغيرات في المواقف والاتجاهات السلوكية ليست موزعة توزيعاً متكافئاً في الفئات السكانية المختلفة في منطقتي أهافو وانديني . فاستعداد الناشئة والشباب لتقبل التغير أقوى منه لدى افراد الجيل القديم الذين يميلون عادة الى استنكار التغير ويحرصون على التمسك بالانماط التقليدية .

العائلة

يحدث بنا ، لدى دراسة التغيرات في انماط التنظيم العائلي في أهافو ، ان نتأملها في اطار علاقتها ببعض المؤسسات التي تؤثر فيها . فمنطقة أهافو تتمتع

بمغريات اقتصادية تجتذب المهاجرين اليها . وهي ، في الاصل ، منطقة قليلة السكان وتملك موارد كبيرة من ثروة الكاكاو التي لا تزال بحاجة الى تطوير استغلالها . وعدد سكانها آخذ بالازدياد تدريجياً بسبب النمو السكاني الطبيعي وهجرة الكثيرين اليها من مناطق اخرى في ساحل الذهب . ويميل الشباب الى البقاء في القرى التي نشأوا فيها ، وان كان بعضهم يقصد مناطق المدن بحثاً عن وظائف كتابية او رغبة في مواصلة دراستهم الثانوية العالية ، وذلك بعد اتمامهم السنة الدراسية العاشرة في مدارس القرى . غير ان نسبة الذين ينتقلون الى مناطق المدن صغيرة ، نظراً لان الربح المادي الماثل الذي يجنيه الشباب من العمل بالكاكاو يتغلب على مغريات الاستخدام في المدن . أضاف الى ذلك ان العمل في المدن غير مضمون دائماً ، وهذا يحد من الرغبة في الهجرة الى الحواضر والمدن الكبيرة ، كما ان صعوبة ايجاد امكنة في المدارس الثانوية المزدهمة تشي الكثيرين من خريجي المدارس الاعدادية عن تحقيق رغبتهم في مغادرة قراهم .

ويمكن القول ، على وجه الاجمال ، ان الانماط الخاصة بسكنى العائلات لم تتعرض الا لتغير قد يبدو طفيفاً بالنسبة للتغير الذي اصاب الانماط الاخرى . ويميل الشريكان المتزوجان حديثاً الى السكن بجوار والد الزوج ، الا ان هذا الاتجاه لا يمثل نمطاً جديداً . اما التغير الجدير بالملاحظة فهو الاتجاه نحو التخلي عن « نظام السكن الثنائي » وهو النمط التقليدي الشائع الذي بموجبه يسكن الزوجان كل في منزل رئيس عائلته . ودلالة هذا الاتجاه هي ان العلاقة بين الأب وطفله اخذت تكتسب أهمية اكبر مما كانت عليه في مجتمع اعتاد ان يؤكد أهمية العلاقة بين الام وطفلها . وبما يعزز هذه الدلالة النمط المتبع الآن في قسمة الاطفال في حالات الطلاق او انفصال الزوجين ، فالاتجاه الغالب اليوم يميل الى ابقاء الابناء مع آباءهم والبنات مع أمهاتهن . ومما يمكن من أمر ، فانه يصعب استخلاص نتائج قاطعة محددة ، وذلك لان الانماط التقليدية تفسح المجال لاتخاذ ترتيبات متعددة ومختلفة في جميع الحالات .

وهناك اتجاه اوضح مما سبق ، وهو الميل الى التساهل والتسامح تجاه أي ترتيب سكني قد يتخذه الزوجان الجديدان حتى وان كان خارجاً عن نطاق العرف والتقاليد . فالاعتبارات الاقتصادية أخذت تطفئ على الاهمية النسبية التي يعلقها الاهالي على العلاقة بين الأب واطفاله او الأم واطفالها . والعامل الرئيسي الذي يقرر مكان السكن هو المعريات الاقتصادية النسبية في كل من المنطقتين اللتين تسكن فيها عائلتا الزوجين . وتتجلى اهمية هذا العامل في ان الابن قد يشجع على السكن في منطقة مدن بعيداً عن عائلته اذا كان تحصيله العلمي يؤهله للعمل هناك او اذا شعر ان الانتقال الى المدينة سيعزز مركزه . وعندما تعرض اللجان الاستشارية المنبثقة من ادارتي التربية والمالية بعثات على الطلاب المؤهلين لمتابعة تعليمهم الثانوي العالي ، تراها تصر على ان الطالب غير ملازم بالعودة الى أهافو اذا كانت فرص النجاح في بلده الاصلية أقل منها في المناطق الاخرى .

وهناك ميل متزايد الى الزواج الخارجي . ويلقى هذا النمط تشجيعاً من الآباء الذين يحرصون على ان يؤمنوا لابنائهم زواجا يعود عليهم بفوائد اقتصادية . وبما يسهل هذا الأمر ان شباباً كثيرين من المناطق الاخرى يسكنون مؤقتاً في مدن أهافو ليلتحقوا بمدارسها الاعدادية والثانوية ، التي تكون عادة أقل ازدحاماً من مدارس المدن الكبيرة . ولهذا تميل النساء المتزوجات الى تأسيس بيوت جديدة في مدن غير مدنها الاصلية ، وبخاصة في المدن التي تسكن فيها امهات ازواجهن . ويعتبر التزاوج بين القرى غمطاً قديماً ، غير ان الجديد في الأمر هو ظاهرة انتشاره وتعميمه بحيث اصبح يشمل حالات التزاوج بين القرى البعيدة .

وهناك دلائل تشير الى ضعف النمط التقليدي القاضي بنقل الاولاد ، حين يقتربون من سن البلوغ ، الى منازل اخوالهم ، على أنه من العسير تقدير درجة هذا التغير بسبب التباين بين التقليدين : المثالي والواقعي . وعلى اي حال ، فان

هناك ادراكاً متزايداً من جهة الآباء لمسؤوليتهم عن تنشئة ابنائهم وتربيتهم في حياتهم المدرسية ابان مرحلة المراهقة . وهذا يعني ان الأب أصبح مستعداً لتحمل الاعباء الاضافية الناجمة عن اطالة مدة التنشئة وزيادة نفقاتها . أما خال الولد فهو ملزم نظرياً باحتمال عبء تعليمه في سني المراهقة ، ولكنه في الواقع لا يفعل ذلك إلا في حالات محدودة ، كأن يعجز الأب او يتخلف عن القيام بالتزاماته التعليمية الجديدة . حتى في هذه الحالة قد يؤثر الحال ان يتجاهل التزاماته التقليدية تجاه ابنائه أخته او الا يفي بها كلها ليكون اقدر على القيام بالتزاماته الجديدة تجاه ابنائه .

ويلاحظ ان اعضاء الارساليات التبشيرية والمعلمين الذين تتلمذوا عليهم يحثون الآباء بقوة على القيام بالتزاماتهم تجاه ابنائهم . غير ان الولد يستطيع ان يقيم في منزل خاله في مدينة تتوافر فيها التسهيلات التعليمية ، اذا ما عجز عن تأمين مكان له في المدارس الشديدة الازدحام في مدينته الأصلية . وهكذا نرى ان النمط القديم لم يختلف كلياً ، وانما لا يزال يعمل به في بعض الحالات .

ولم تطرأ تغيرات كبيرة على تركيب العائلة الموسعة ونمط سكنها . والتغير الذي قد يستحق الذكر هو ان بعض العائلات بدأت توفر السكن في رحاب بيوتها للاولاد الذين يضطرون الى الإقامة في المدن لمتابعة دراستهم او للعمل الذين يستخدمون في مزارع ارباب العائلات . بيد ان هؤلاء الاشخاص لا يقيمون الا على أساس مؤقت وبالتالي لا يؤثرون كثيراً في نمط حياة العائلة .

اما التغير الكبير الذي طرأ على النمط التقليدي للوحدة العائلية السكنية فهو اعفاء الاطفال في سن التعليم من العمل في المزارع . وهذا التغير هو نتيجة طبيعية لتولي الاب مسؤولية تعليم اطفاله في المدارس . اضافة الى ذلك ان ازدياد الثروة مكن الاهالي من استخدام عمال بالأجرة بدلاً من تشغيل أطفالهم .

وهكذا يمكن القول ان النمط الجديد لم يؤثر في قيمة الانتاج الزراعي ، ولكنه اثر من الناحية المعنوية ، اذ ادى الى تعزيز العلاقات العاطفية بين الاب وابنه واضعافها بين الخصال وابن اخته ، كما خلق اتجاهات واضحة لتغيير نظام الارث لصالح الابناء الذكور .

ومع انه لم يطرأ تغيير علني في النمط التقليدي لنظام الارث المرتبط بخط التسلسل من جهة الأم ، فان الكثيرين من أفراد الاثنتي في أهافو يعبرون عن رغبتهم في جعل الارث ينتقل من الآباء الى الابناء . ويدرك البعض ما قد يخلقه هذا التغيير من صعوبات بالنسبة للعائلات التي تعتمد نظام تعدد الزوجات والتي تضم اعضاء من ابنائها ينتمون الى سلالات مختلفة . والجدير بالذكر ان حوالي ٧٥ في المائة من الوحدات العائلية الصغيرة تقوم على اساس الزواج من امرأة واحدة ، ويبدو ان تغيير نظام الارث لصالح خط الذكور لن يخلق لهذه العائلات مشكلات من النوع الذي لا تستطيع التغلب عليه . اما العائلات المتبقية - وتقدر بـ ٢٥ في المائة من مجموع العائلات - فتضم عائلات الشيوخ الموسرين الذين دأبوا على مقاومة مثل هذا التغيير الجذري في انماط الارث التقليدية .

ويمكن القول ، على وجه الاجمال ، ان الشباب يؤيدون بقوة مبدأ حصر الارث في خط الذكور ، سواء اكلوا عزاباً ام متزوجين من امرأة واحدة . ويمكن القول ايضاً ان الرجال الذين يقومون بدور الابوة ويتحملون مسؤولياتها يميلون الى تفضيل النمط الاوروبي بسبب ازدياد تعلقهم بابنائهم وبسبب النفقات التي يتكبدونها في سبيل تربيتهم التي يعتبرونها بمثابة توظيف لاموالهم . أما الاخوال الذين يتحملون جانباً من مسؤولية تربية ابناء اخواتهم فيؤثرون بقاء النمط القديم . وهكذا نرى ان معظم الشباب والرجال الراشدين يلعبون في آن واحد ادواراً هي في أساسها متعارضة : ادوار الآباء والابناء والأخوال وابناء الاخت . وكان هذا الوضع ، في المجتمع التقليدي ، يخلق توتراً لا يمكن التخلص

منه الا بايجاد نوع من التوازن بين الفئات التي تربطها صلات القرابة من جهة خطي الذكور والاناث . اما في المجتمع الحديث فان المواقف العاطفية المتضاربة تجاه العائلتين او السلالتين اللتين ينتسب اليهما الفرد تتأثر كثيراً تبعاً لازدياد الثروة او ازدياد الطمع بالارث . ويعالج هذا الصراع حالياً بوسائل مختلفة منها المحافظة على النمط التقليدي للارث القائم على تسلسل خط الاناث ، مع الاقرار في الوقت نفسه بضرورة تعزيز الالتزامات والعلاقات العاطفية والاقتصادية المتبادلة بين الاب والابن ، والخوض في مناقشات تكاد لا تنتهي حول مزايا الارث الذي ينتقل من الآباء الى الابناء .

وقد طرأ تغير على النظام الذي تتبعه العائلات في توزيع العمل على الذكور والاناث ، وبخاصة في انتاج الكاكو الذي يعتبر اهم محصول للتصدير . فالنساء ما زلن ملزمات بالعمل في اراضي ازواجهن بقصد انتاج محاصيل غذائية لاستهلاك عائلتهن المباشرة ، ولكن دورهن في انتاج الكاكو في املاك ازواجهن اصبح ، في معظم الحالات ، محصوراً في عملية انتزاع حبوب الكاكو من قرنائتها ، وهي عملية تعاونية يشترك فيها اعضاء العائلة والاصدقاء . ومع ان الكثيرات من النساء قد يساعدن ازواجهن في العناية باشجار الكاكو ، فان هذا العمل ، في اغلبية العائلات ، يقوم به الزوج والعمال الذين يستأجرهم خصيصاً لهذا الغرض .

ويلاحظ تغير آخر ، وهو تضائل اهمية النمط الذي يكلف بموجبه النساء بانتاج فائض من المحاصيل الغذائية بقصد بيعه في الاسواق المحلية او اسواق المدينة . غير ان الانخفاض في انتاج المحاصيل الغذائية الفائضة عن الحاجة العائلية رافقه ازدياد اهتمام النساء بانتاج الكاكو في الاراضي التي يضعها ازواجهن او اعضاء سلالاتهن تحت تصرفهن . وبما ان النساء ما زلن يحتفظن بحق الاشراف على الدخل الذي يردهن من محصول الكاكو او من المحاصيل

الغذائية الفائضة عن الحاجة العائلية ، فانهم اكتسبوا قسطاً اوفر من الاستقلال الاقتصادي عن ازواجهن وسلالاتهن كما انهن ، في الوقت نفسه ، عززن الوضع الاقتصادي لسلالاتهن وعائلاتهن الممتدة .

ولا نقصد بما تقدم القول بان النساء اصبحن من طبقة الملاكين الكبار او من طبقة المترفين الذين لا يقومون بأي عمل ، هذا مع العلم بان بعض ربوات العائلات في اهافو يمكن تصنيفهن في هاتين الطبقتين . ففي معظم الحالات لا يزال الدور الاقتصادي الرئيسي للزوجة ينحصر في العمل في ارض زوجها وانتاج محاصيل غذائية لاستهلاك عائلاتها المباشرة والقريبة . بيد انه يمكن القول ، على وجه الاجمال ، انها أصبحت تجني فوائد اقتصادية خاصة بها اكثر من السابق . ويرجع هذه التعديل في وضعها الى السياسة الاستعمارية التي شجعت الاهالي على انتاج الكاكو والى تقبل المجتمع لنشاط انتاجي يسهم فيه جميع اعضاء الفئة الذين تجمعهم اواصر القرابة ويستفيدون من مردوده من الناحيتين الاقتصادية والاجتماعية .

ويحذر بنا ان نلقت نظر القارئ الى ظاهرة عامة في مجتمع اهافو ، وهي ان ازدياد الاستقلال الاقتصادي للزوجة لم يؤد الى زيادة مماثلة في سلطتها داخل عائلتها المباشرة ، اذ ما زالت السلطة العليا تتمركز في الزوج الذي يعتبر رب العائلة . ومن العوامل التي تدعم هذه الظاهرة اختلال التوازن بين دوامي الذكور والاناث في المدارس . فالبنات - باستثناء الموهوبات والمتفوقات منهن - يتركن المدرسة في سن مبكرة ، في حين يواصل الأولاد تعليمهم بقصد الانتفاع بالميزات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية التي يتمتع بها خريجو المعاهد الثانوية والعالية . وثمة عامل آخر يعزز هذه الظاهرة ، وهو ان النشاط السياسي محصور عادة في الرجال ، اذ لا نجد الا حالات قليلة تمكنت فيها النساء من اشغال مراكز عالية - او حتى ثانوية - في المصالح الحكومية المختلفة .

اما مدى انتشار نظام تعدد الزوجات فيبدو انه لم يتعرض للزيادة او النقصان على الرغم من مقاومة الكنائس والمدارس لهذا النمط . ويقدر عدد العائلات القائمة على تعدد الزوجات في مجتمع الجواسوب ٢٥ في المائة من مجموع العائلات ، ويتراوح عدد الزوجات للرجل الواحد في هذه العائلات من زوجتين الى ست زوجات ، هذا مع العلم ان العدد الشائع هو زوجتان او ثلاث زوجات . اما اكثر الناس معارضة لنظام تعدد الزوجات فهم الافراد الذين رفعوا مستوى معيشتهم وتقبلوا الالتزامات الجديدة المتعلقة بتربية اطفالهم . وكثيراً ما تكون مرتبات هؤلاء الافراد غير كافية لسد الحاجات الناشئة عن التزاماتهم الاضافية ، ولذلك تراهم يشعرون بضرورة تحديد النسل واعتماد النظام القائم على وحدة الزواج . غير ان هذا الموقف لا يتبناه الا عدد قليل من اصحاب الوظائف الكتابية والمعلمين الذين يقل دخلهم عن دخل الكثيرين من المزارعين ، وذلك على الرغم من تفوقهم على غيرهم في المؤهلات العلمية ومن ارتفاع مستوى معيشتهم واقترابه من مستوى معيشة الاوروبيين . ويمكن القول ان تعدد الزوجات لا يزال غطاءً مرغوباً فيه حتى بالنسبة لهذه الفئة القليلة ، وذلك على الرغم من الصعوبات العملية التي تواجه تطبيقه .

ويكاد وضع العائلة الموسعة يكون مماثلاً لوضع العائلة المباشرة . فمع ان العائلة الموسعة تتعرض لحالات مماثلة من التوتر ، فانها لا تزال تحتفظ بتماسكها الاساسي . ولعل افضل طريقة لتوضيح هذه الظاهرة هي الاستشهاد باحدى خصائص نشاطها الاقتصادي . فالانتاج الفردي للكاكو لا يمكن تحديده بمجرد الرجوع الى دفاتر الايصالات الصادرة عن تجار الكاكو ، وذلك لان معظم الافراد يقدمون جزءاً من انتاجهم - على اقل تقدير - عن طريق رؤساء العائلات الموسعة . ويمكن القول ان خضوع العائلة المباشرة للعائلة الموسعة وللسلالة لا يزال من اهم خصائص البنيان الاجتماعي لمجتمع الاشانتي في أهافو ،

وان الضغط المتواصل لتوثيق الروابط بين الآباء والابناء لا يزال غير كاف لكسر طوق الانماط التقليدية التي تعتمد خط التسلسل من جهة الامهات .

واذا قابلنا بين علاقة العائلة ببعض المؤسسات الاجتماعية الاخرى عند مجتمع الاشانتي في أهافو وبين نظيرتها عند مجتمع الاجني في انديني ، تبين لنا وجود بعض المشابه والفوارق في ظاهرة التمثل الثقافي والحضاري . فنحن ، مثلاً ، لا نلاحظ فروقاً كبيرة في الظاهرات والعوامل التالية : الحوافز الاقتصادية التي تحمل الاهالي على البقاء في انديني ، ضعف الرغبة في الهجرة الى بلاد اخرى ، التمسك بالنظم التقليدية الخاصة بالاقامة والسكن بالنسبة لحالات الزواج النظامي ، كثرة الانتقال من القرى الى المدن ، تركيب الوحدة العائلية ، توزيع العمل على الاناث والذكور ، ازدياد الاستقلال الاقتصادي عند النساء ، كثرة حالات تعدد الزوجات ، وخضوع العائلة المباشرة بوجه عام للعائلة الموسعة وللسلالة . غير ان هناك عوامل وظاهرات تتفاوت بين المنطقتين تفاوتاً يستلقت النظر ويستحق الدراسة بمزيد من التفصيل ، ونخص بالذكر من هذه علاقة الوحدات الزوجية غير النظامية بالبنيان العائلي ، ووضع النساء في العائلة ، والتمسك بالعلاقة التقليدية القائمة بين الحال وابن اخته .

وتظل المرأة ، التي ترتبط بزواج غير نظامي ، في بيت امها ، كما يظل اطفالها معها . وينتظر من زوجها ان يعولها ، بيد انه في الواقع يعمل وفق رغباته ، ولا تجد المرأة جهة تلجأ اليها في حالة امتناعه عن اعالتها . ولهذا السبب نجد ان الروابط بين الاب والابن ليست وثيقة جداً ، وان عبء تنشئة الاطفال يقع ، في المقام الاول ، على عاتق الام وعائلتها من جهة خط الاناث ، وهذا بدوره يعزز العلاقة التقليدية بين الحال وابن اخته .

وتخضع المدارس في انديني لادارة الحكومة او لادارة الكنيسة الرومانية

الكاثوليكية . وتبذل الكنيسة جهوداً لتقوية التزامات الأب تجاه ابنائه . ولكن عدد الاطفال الذين يؤمون المدارس في انديني أقل منه في أهافو ، كما ان مدة بقائهم في المدرسة أقصر منها عند اطفال الاشانتي . ولذلك كان اثر مدارس انديني في العلاقة بين الآباء والابناء أقل منه في أهافو ، ولا تزال مدارس انديني عاجزة عن احداث تغيير جوهري في العلاقة القائمة بين الحال وابن اخته ، تلك العلاقة التي تعززها التقاليد ويدعمها النمط الحديث الخاص بالزواج غير النظامي . والواقع ان المجتمع لا يشعر بحاجة الى التغيير ، ولهذا السبب لم تطرأ تعديلات مهمة على المركز الذي يتمتع به الحال ، ولا تزال عادة اقامة الولد مع خاله ، ابان فترة المراهقة ، اكثر انتشاراً في انديني منها في أهافو ، اضافة الى ذلك ان حصر الارث في خط التسلسل من جهة الأم لا يزال معمولاً به دون ان يشار حوله النقاش او الجدل .

وتنطبق الخصائص المذكورة آنفاً على الوحدات الزوجية النظامية مثلما تنطبق على الوحدات الزوجية غير النظامية . والواقع اننا لو استثنينا ازدياد تردد حالات الزواج غير النظامي وازدياد الاستقلال الاقتصادي عند النساء ، لامكنا القول ان بناء العائلة ووظيفتها - من حيث المبدأ على أقل تقدير - لم يتعرض لأي تغيير يذكر في انديني . غير ان نشوء هاتين الظاهرتين يدل على وجود ميل الى ازدياد الفردية في الحياة العملية ، وهو ميل يتعارض ومظاهر الاستقرار الخارجية للبنيان الاجتماعي في انديني . وبدأ الناس يلمسون اثر الاتجاه نحو الفردية في التنظيم الاساسي للعائلة التقليدية التي ظل اطارها الخارجي قائماً . فضمن هذا الاطار تضاعفت سلطة العائلة كما تضاعفت سلطة رؤساء السلاسل ، ولكن ذلك لا يعني ان الانماط القديمة انحلت انحلالاً كلياً .

وهكذا نرى ان عوامل التمثل الثقافي في منطقتي أهافو وانديني قد أثرت ، رغم تفاوتها ، في النظام العائلي وحدثت تغييرات متماثلة من حيث الاتجاه والحدة .

وفي احدى الناحيتين التي يلاحظ فيها فرق واضح بين المنطقتين ، نجد ان العلاقة بين الحال وابن اخته ظلت أقوى في انديني منها في أهافو . وقد تضاءلت سلطة رب العائلة في كلتا المنطقتين ، هذا مع العلم ان هذه الظاهرة في انديني لم تعد مجرد واقع عملي وانما اصبحت ايضاً مبدأ معترفاً به . اما الناحية الثانية فتتعلق بمبدأ حصر الارث في خط تسلسل الامهات ، ولا يزال هذا المبدأ مطبقاً عملياً في كلتا المنطقتين ، ولكن يبدو ان المشكلات التي يثيرها في انديني أقل منها في أهافو . ومهما يكن من أمر ، فان التنظيم العائلي في انديني يبدو اضعف منه في أهافو ، وذلك على الرغم من ان تمسك المنطقة الاولى بهذين النمطين التقليديين يبدو في الظاهر أقوى منه في المنطقة الثانية .

أثر الهيئات والتكتلات الجديدة في الفئات القائمة على رابطة القرابة

نلاحظ في مجتمع الاشانتي في أهافو ان الفئات القائمة على رابطة القرابة من جهة نسب الأم اخذت تفقد اهميتها باعتبارها هيئات تنظم سلوك الافراد وتضبطه ، كما بدأت تتنازل عن هذه الوظيفة لصالح هيئات وجمعيات طوعية مختلفة . ولا يزال المجتمع يعترف بالسلالات التي ينتمي اليها أقارب يعيشون في منطقة محدودة نسبياً والتي تضم اعضاء اكثر من العائلة الموسعة ، ولا يزال شعور التماسك والتضامن بين اعضاء السلالة الواحدة قوياً كما كان في السابق . وتوضح هذه الظاهرة بوجه خاص في تلك المجالات التي احتفظ فيها الاشانتي بسلطتهم السياسية كانتخاب الزعماء المحليين ومخاتير القرى ، والاشراف على ملكية الاراضي ، والازمات المتصلة بدورة الحياة كالولادة والوفاة . وسبق ان اشرنا الى ان سلطة فئات القرابة في الاشراف على الشؤون الزوجية والعائلية اخذت تتضاءل تدريجياً ، غير ان الضعف الذي اصاب مركز فئات القرابة يتجلى بصورة اوضح في الجوانب الاقتصادية والسياسية والدينية والتربوية . ولا تزال صلة القرابة تعتبر عاملاً مهماً

في تنظيم السلوك، غير ان تكتلات وهيئات اخرى اخذت تظهر تدريجياً وتوسع مجال نفوذها حتى انها اصبحت تشكل خطراً على الوظائف التقليدية لفئات القراية .

ولا تزال فئات القراية تتمتع ببعض النفوذ في توزيع البضائع والخدمات وفي الاشراف على الثروة ، غير ان هذا النفوذ اخذ يضعف تدريجياً في المدة الاخيرة ، وبما يدل على ذلك بوضوح السمات الخمس التالية التي تميز الاتجاه الذي يسير فيه اقتصاد الاشاتي في أهافو :

اولاً : الجدل الذي اخذ يشور حول قوانين حصر الارث في خط نسب الأم، وقد سبقت الاشارة الى هذه الظاهرة آنفاً . ولا تزال هذه القوانين سارية المفعول ، ولكن الاسباب المسوغة لها اصبحت مثار شك وجدل .

ثانياً : التحول من النظام التقليدي القائم على دفع اقاوات على اساس القراية والسكن الى النظام القائم على دفع العوائد والضرائب العادية . ومن هذه العوائد والضرائب ما تفرضه الحكومة الوطنية مباشرة، ومنها ما يفرضه المواطنون عن طريق المنظمات الحكومية المحلية على السكن فقط . وليس لاعتبارات القراية أي أثر في تحديد هذا النوع من الضرائب . وخلاصة القول ان نظام الدفع التقليدي لم يبلغ كلياً، ولكن جوانب هامة منه استبدلت بنظام الضرائب العادية الذي لا مجال فيه للاعتبارات الشخصية .

ثالثاً : من سمات الاقتصاد المتغير ازدياد الاعتماد على مديري شركات الكاكو الاوروبية ، ومؤسسات التسليف ، وعلى التعاونيات التي تتعامل بالكاكو ، وبالتالي ازدياد الاقبال على هذه الهيئات من اجل الحصول على قروض نقدية . وقد أخذ هذا التمث الجديد يحل محل الاعتماد التقليدي على ذوي القربى من اجل الحصول على معونة اقتصادية .

رابعاً : ازدياد الاقبال على الانضمام الى التعاونيات التي انشئت حديثاً برعاية الحكومة وتشجيعها لشراء الكاكو ، والانتساب اليها على اساس فردي وليس على اساس العضوية في العائلة الموسعة او السلالة . وباستثناء التنظيمات النقابية التقليدية لاصحاب الحرف ، لم يشتمل النظام الاقتصادي السابق على مثل هذه التكتلات التعاونية التي تستهدف خدمة منتجي الكاكو لاغراض التصدير ومنتجي المحاصيل الغذائية للاستهلاك المحلي .

خامساً و اخيراً : ازدياد التنوع في المشروعات الاقتصادية وتوسيعها لتضم حرفاً غير زراعية كتجارة المفرق وتجارة الجملة وخدمات النقل . وهذه الوظائف كلها احترفها افراد على اساس تنافسي دون ان يكون لروابط القرابة نصيب فيها .

وتنحصر سيطرة الحكومة على هذه الجوانب الخمسة في الاشراف على الشؤون المتصلة بحماية الضرائب . وتدل هذه التطورات على الضعف التدريجي للتماسك الاقتصادي بين اعضاء رابطة القرابة وتندربامكان حدوث تغيرات أعمق وأوسع في اتجاه المشروعات الفردية والاعتماد على التكتلات التعاونية بدلاً من الفئات القائمة على رابطة القرابة .

ومن الدلائل القوية على ضعف الفئات القائمة على رابطة القرابة ارتفاع شأن الاحزاب السياسية الوطنية وازدياد نفوذها ، وتمثل هذه الاحزاب تكتلات تقوم على اساس المبادئ لا على اساس صلات القرابة . ومن الامثلة على ذلك ان حزب المؤتمر الشعبي ظفر بتأييد الاغلبية في أهافو دون الاستناد الى فكرة التماسك العائلي او السلالي ونجح في اثارة وعي قومي دون الرجوع الى الفئات القائمة على روابط القرابة ، حتى انه يروى عن زعماء الحزب انهم سخروا من

نظام الزعامات السياسية التقليدية الذي تلعب فيه روابط القرابة دوراً حاسماً ، دون ان يعود ذلك بالضرر على نفوذهم ومركزهم السيامي ^٢ .

وعلى الصعيد الوطني والاقليمي والحكومي المحلي ، لا يعترض احد على حق المؤسسات والمنظمات الحكومية في الحكم والاشراف على الشؤون العامة . ولا يزال نظام الزعامة الوراثية يجد من يدافع عنه على الرغم من الحملات العنيفة التي يوجهها الكثيرون من النقاد ضده . ومما يمكن من أمر ، فليس ثمة رغبة في العودة الى النظام السيامي الذي يقوم على التجزؤ والذي تسند فيه معظم السلطة الى الفئات القائمة على روابط القرابة . ويزداد الميل الآن الى الاعتماد على اللجان المنتخبة او الافراد الذين يحتلون المراكز الشاغرة اما بالتعيين او بالانتخاب او بفحوص المسابقة التي تقرر اهليتهم او مهارتهم لاشغال المراكز الشاغرة ، ويتزايد عدد اللجان والافراد الذين تعهد اليهم مسؤولية المباشرة بالاعمال الحكومية وادارتها على مختلف المستويات . ولا يعني هذا القول ان التكتلات القائمة على روابط القرابة تهمل كلياً ، فهي لا تزال تعتمد اساماً لاختيار اشخاص لاشغال بعض الوظائف التقليدية ولكنها ، على اي حال ، لا يمكن ان تؤدي الى استبعاد النظر في اعتبارات التربية والاقتصادية والمدنية او اعتبارات الكفاية الشخصية .

اما الجانب الديني التقليدي من ثقافة الاثانتي في اهافو ، فقد اصابه ايضاً بعض التغير نتيجة لظهور هيئات تختلف عن الجماعات الدينية التقليدية التي كانت

٢ بعد عام ١٩٥٠ اخذ الاثانتي يتخلون عن تأييدهم السياسي والقومي لحزب المؤتمر الشعبي ويدعمون حركة التحرير الوطنية . ومع ان الطابع الاقليمي يغلب على الحركة الجديدة ومع انها لا تخلو من بعض المظاهر العامة للفئات القائمة على روابط القرابة ، فانها أقرب الى التكتل السيامي منها الى رابطة القرابة . ونصرتها لطبقة المزارعين الساخطين على اوضاعهم الاقتصادية والاقليات السياسية لا تقل عن دعمها الظاهري لفكرة اشراك الزعماء المحليين في الحكم .

تتأثر بروابط القرابة . وهناك فروع مختلفة من الكنيسة المسيحية ينتسب اليها نحو ٥٠ في المائة من السكان بشكل او آخر، غير ان هذه كلها لم تنجح في القضاء على اشرف فئات القرابة على سلوك الافراد واتجاهاتهم، ولكنها نجحت في ازالة الشكوك حول بعض الجوانب المتصلة بالاجراءات الدينية التي تدعم التنظيم القائم على القرابة ، وكذلك حول فاعلية بعض الطقوس التقليدية التي يقصد بها تعزيز رابطة القرابة . ويحري الانتساب الى عضوية الكنيسة وادارة شؤونها دون الرجوع الى اعتبارات القرابة ، كما ان الاشتراك في الكنيسة ييسر للفرد سبل الارتقاء الاجتماعي في اهافو . وتتخطى هذه الظاهرة ابعاد الحواجز التي تقيمها روابط القرابة ، حتى ان بعض الافراد المسيحيين من نسل العبيد قد يستحقون، في نظر الكنيسة ، ان تقام لهم جنازات باحتفالات مهيبه او ان يعاملوا بذات الاكرام الذي يعامل به عادة سليل الملوك .

بيد ان اهم تغير أصاب المؤسسات الاجتماعية واسهم في اضعاف الفئات القائمة على روابط القرابة هو التغير الذي حدث في حقل التربية والتعليم . كان التعليم في السابق وظيفة تتولاها العائلة والسلالة ، اما الآن فقد اصبح في اغلبية الحالات وظيفة تتولاها الحكومة او الكنائس . وقد نجح نظام التعليم الاوروبي الحديث في احداث تغييرات هامة في عملية اندماج الافراد بالثقافة الوطنية ، حتى انه خلق طبقة من الافراد المتعلمين الذين يجهرن بانتقاداتهم للسلطة التي تمارسها المؤسسات العائلية والزعامات التقليدية وكذلك للسلطة التي تمارسها المؤسسات القائمة على انماط اوروبية حديثة . هذا وان ازدياد الاقبال على التعليم لا يدع مجالاً للشك في ان المدارس تحظى بتأييد مختلف افراد المجتمع ، سواء اكانوا من الجيل الجديد الذي يحني اكبر فائدة مباشرة منها ، ام من الجيل القديم الذي قد يبدو له ان انتشار التعليم قد يؤثر في وضعه الراهن . وخلاصة القول ان التعليم اصبح يعتبر قيماً في ذاته ، ولا سيما بالنسبة للذكور .

ويعلق الباحثون أهمية كبيرة على نتائج هذا التطور بالنسبة لنظام اجتماعي

كان في السابق يتجه الى الاعتماد على روابط القرابة . ويعمل التعليم النظامي الحديث في جو تميزت فيه عملية التمثل الثقافي ، ابان الحكم الاستعماري ، بالاتجاه الى تفويض دعائم الانماط التقليدية القائمة على روابط القرابة ، وبإفاحة الفرص للأفراد لتحقيق المزيد من المكاسب المادية عن طريق انتاج المحاصيل التجارية . هذه العوامل كلها تضافرت وساعدت على ظهور معايير جديدة للتمايز الطبقي وعلى نشوء انماط جديدة للتعامل الاجتماعي .

وكان المجتمع ، قبل بدء الاحتكاك بالاوروبيين ، ينقسم الى ابناء الخاصة من نسل السلالات الملكية وابناء العوام . وهذا التقسيم لا يزال موجوداً في اهافو ، ولكنه عرضة لنقد شديد توجهه اليه كلتا الطبقتين ، وبخاصة اولئك الافراد الذين لا يملكون الا امكانات ضئيلة لاحتراز نفوذ اقتصادي او سياسي حقيقي . وقد طرأت تغيرات على مواقف الافراد من كلتا الطبقتين ، بحيث اصبحت الثروة والثقافة تعتبران ، الى جانب روابط القرابة ، من المعايير التي تعين الطبقة الاجتماعية . ويمكن القول انه لم يظهر بعد بديل مكافئ تماماً لشرف النسب - اي العضوية في سلالة ملكية أو في فئة من ابناء الخاصة - كما ان الحواجز الاجتماعية التي تفصل بين الطبقتين لم تختف بعد كلياً . غير أنه يمكن للأفراد الطموحين ان يشقوا طريقهم الى السلطة والشهرة عن طريق التعليم او الثروة وأن يتفوقوا على غيرهم ، وربما حتى على الافراد الذين ينحدرون من اصل ملكي . ويرشح الرجل المتعلم لمنصب الزعامة قبل اولئك الذين يتفوقون عليه في شرف النسب ، ويحظى ترشيحه بتأييد العوام الذين يملكون اغلبية الاصوات ويستطيعون بالتالي ترجيح الكفة لصالح المرشح الذي يميلون اليه . اما الزعيم الذي تنقصه المؤهلات العلمية والمادية ، فيضطر الى زيادة اعتماده على الذين تتوافر فيهم هذه المؤهلات ، ويؤثر هذا الاعتماد بدوره في نفوذه السياسي والسلالي ويجعله في وضع حرج .

وكان من جراء السياسة الاستعمارية الفرنسية التي طبقت على مجتمع الاجني

في انديني - ومن مظاهرها النقص النسبي في عدد المدارس - ان حدث تغيير في تنظيم الفئات القائمة على روابط القرابة مماثل في اتجاهه للتغيير الذي اصاب مجتمع الاشاتي وان كان أقل حدة منه في طبيعته . ولا نعني بهذا القول ان فئات القرابة في انديني أقوى منها في أهافو ، اذ ان العوامل المشتركة التي لعبت دورها في عملية التمثل الثقافي أدت الى نتائج مماثلة في كلتا المنطقتين . بيد انه يمكن القول ان التكتلات والهيئات التي نشأت لتتولى بعض الوظائف التي كانت فئات القرابة تقوم بها قبل ضعفها ، لم تنتشر في انديني على نطاق واسع مماثل للذي شهدناه في أهافو .

وثمة مجالان في ميدان المؤسسات الاجتماعية في انديني تعرضا لتغير اوسع مدى مما شهدناه في أهافو . فاما الاول فهو تضائل نفوذ فئات القرابة في الشؤون الزوجية على النحو الذي تقدم ذكره . واما الثاني فهو مجال المؤسسات الدينية . ففي انديني حلت الكنيسة الرومانية الكاثوليكية محل البنيان الديني التقليدي وأثرت فيه على نطاق اوسع كثيراً من أثر الكنائس المسيحية المختلفة في أهافو . وتعود هذه الظاهرة في انديني ، في المقام الاول ، للحظر السابق الذي فرضته الحكومة الاستعمارية على ممارسة الطقوس الدينية التي كانت سائدة قبل بدء الاحتكاك بالاوروبيين ، وذلك تشيأ مع سياستها الرامية الى تشجيع استيعاب الثقافة الفرنسية في البلاد . اما في أهافو ، فان البريطانيين ، عملاً بسياساتهم الرامية الى تطبيق نظام « الحكم غير المباشر » ، فلم يحرموا الشعائر الدينية التقليدية ، ولذلك ظلت هذه تمارس في أهافو على نطاق اوسع منه في انديني .

اما في الجوانب الاقتصادية من الثقافة ، فلم تنشأ في انديني تكتلات او مؤسسات اقتصادية مماثلة لتلك التي تطورت في أهافو . صحيح ان اشراف فئات القرابة على سلوك الافراد في هذه المجالات قد ضعف في انديني مثلما ضعف في أهافو ، غير انه لم تقم في انديني منظمات تحل محلها باستثناء المنظمات التي

تعمل في نطاق الأجهزة الحكومية الاستعمارية . وكما هي الحال في أهافو ، حل نظام الضرائب الحكومية جزئياً محل الاثاوات التقليدية . بيد انه لا توجد في انديني ضرائب يفرضها الاهالي على انفسهم ، نظراً لان الاجني لا يسهمون في الحكم المحلي على المستوى نفسه الذي يتمتع به الاثانتي في أهافو . ويلاحظ ان الاعتماد على الاقارب في مجالات التسليف أقوى في انديني منه في أهافو ، ففي انديني لم تظهر بعد طبقة من الدائنين المحترفين . اما مجال التنوع في المشروعات الاقتصادية خارج نطاق المحاصيل التجارية فمحدود نسبياً، وهناك اعتماد كلي على الشركات الأوروبية في المعاملات المتصلة بإنتاج المحاصيل التجارية، وعلى الشركات والفئات العنصرية من غير الاجني في المجالات الخاصة بتصريف البضائع للاستهلاك المحلي . ولم تتطور في انديني جمعيات على غرار الجمعيات التعاونية للمنتجين في أهافو .

وفي ميدان السياسة القومية ، يتميز الاجني في أهافو بضعف وعيهم القومي ، هذا مع العلم ان هناك افراداً يخرجون عن القاعدة العامة . وليس ثمة تجاوب كبير مع التكتلات السياسية القومية التي تنشط في مناطق المدن في ساحل العاج والتي تؤثر ، بصورة غير مباشرة ، في جميع مناطق البلاد^٣ . وبدلاً من الاهتمام بالشؤون السياسية ، يظهر الاجني ميلاً شديداً - يكاد يكون فطرياً - الى التمسك بالمظاهر الرمزية للسلطة السياسية القائمة على روابط القرابة على نحو يذكرهم بالوضع الذي كان موجوداً قبل بدء الاحتكاك بالاوروبيين ، وذلك على الرغم من ان السلطة السياسية الحقيقية للوظائف التقليدية قد اصبحت محدودة جداً .

٣ هناك شواهد تدل على ازدياد الاهتمام بالنشاط السياسي الوطني بعد عام ١٩٥٠ ، ولكن في الفترة التي أجري فيها هذا البحث لم توجد شواهد كثيرة تقم الدليل على اسهام الاجني اسهاماً ايجابياً وفعالاً في الحركات السياسية الوطنية .

وتقبل الاجني المدارس ، باعتبارها مؤسسات تربية ، على المستوى الذي وفره الاوروبيون لهم ، غير أن موقفهم منها يتصف ، نسبياً ، بشيء من اللامبالاة . ولا تزال التربية تعتمد كثيراً على النمط التقليدي للتعليم الذي يوفره أعضاء العائلات والفئات القائمة على روابط القرابة . وليس ثمة شواهد كثيرة تدل على نشوء معايير جديدة للتصنيف الطبقي ، فالعضوية في فئات القرابة لا تزال ، رغم الضعف الذي اصاها ، تحتل مكان الصدارة في تحديد انماط السلوك الاجتماعي .

وهكذا نرى ان الاوضاع المتباينة المتصلة بعملية التمثل الثقافي قد أدت الى نشوء بعض الفوارق في درجة التغير الثقافي بين منطقتي اهافو وانديني ، وبخاصة فيما يتعلق بظهور هيئات وتكتلات جديدة وحلولها محل فئات القرابة في تنظيم السلوك الاجتماعي . فهناك ظاهرتان ثقافيتان سجلت فيهما انديني تغيراً اكبر من اهافو وهما : ضعف اشراف فئات القرابة على الشؤون الزوجية ، وشدة الاقبال على الانماط الدينية المسيحية . اما في بعض الانماط الاقتصادية والتربوية والسياسية ، والانماط المتعلقة بالتصنيف الطبقي ، فقد كان التغير في انديني اقل وضوحاً منه في اهافو . وفي كلتا الحالتين ترتبط الفوارق بتباين السياستين الاستعماريتين وطرق تطبيقهما في المنطقتين .

الخلاصة

انصب معظم اهتمامنا ، في هذا البحث ، على الشواهد الدالة على التغير في المؤسسات الاجتماعية ، وقد يحجب هذا التشديد الشواهد الدالة على ظاهرات الاستقرار . وليس ثمة اي دليل يسوغ لنا ان نعتبر الاثنان في اهافو والاجني في انديني من المجتمعات التي تعرض تنظيمها للانحلال بسبب التغير . فدلائل الانحلال الاجتماعي - كحالات الانحراف والجرائم واعمال الشغب والتمرد والامراض النفسية والبطالة والفقر والهجرة وانخفاض عدد السكان - لا تبدو

اليوم اكثر مما كانت عليه قبل بدء الاحتكاك بالاوروبيين . لا شك في ان هناك قلقاً يسود المنطقتين ، وبخاصة في المجالات التي تصطدم فيها المؤسسات الاجتماعية بالمؤسسات السياسية او الحالات التي ينتقل فيها مركز السلطة من العائلات والفئات القائمة على روابط القرابة الى هيئات ومؤسسات اخرى ، غير ان هذا القلق يجب ألا يحجب عن انظارنا الحقيقة الاساسية التالية ، وهي ان التغيرات تقع بصورة تدريجية ومنظمة . والواقع ان الانطباع العام الذي يكونه المرء عن هذين المجتمعين هو ان لهما استعداداً لتقبل انماط ومؤسسات اجتماعية جديدة وقدرة على تكييفها على الاوضاع المتغيرة ، سواء افترضت هذه الانماط والمؤسسات عليهما من جهات خارج نطاق ثقافتهما ام انبثقت من الداخل استجابة لتغيرات اخرى . ولا تنكر ان مقاومة بعض الافراد والفئات للتغير اشد من مقاومة الاغلبية وان هناك افراداً يظهرون استعداداً لتقبل التغير اكثر من غيرهم ، كما اننا لا تنكر ان التغير يكون في بعض جوانب الثقافة اسرع منه في البعض الآخر وان الانماط ، في الجانب الواحد او ضمن المؤسسة الواحدة ، تتغير بسرعة متفاوتة . غير انه يمكن القول ، على وجه الاجمال ، ان عملية تمثّل الثقافات الاجنبية ، لم يرافقها انحلال في التنظيم الاجتماعي في منطقتي اهافو وانديني .

ومن الواضح ان تفاوت التغير الذي اصاب المؤسسات الاجتماعية نشأ من ان الشعبين تأثرا باحتكاكهما بالثقافة الاوروبية وعاشا في ظل ظروف متشابهة او متماثلة في معظم الحالات ، ولكنها متباينة في حالة واحدة وهي السياسة الاستعمارية . وسبق ان اوضحنا ان الادارة الاستعمارية البريطانية لجأت الى تطبيق نظام الحكم غير المباشر وانها شجعت الاهالي في اهافو على الاسهام في الحكم المحلي على نطاق أبعد مدى واوسع انتشاراً مما شهدنا في انديني ، وانها وفرت اسباب التعليم النظامي لمدة اطول ولعدد اكبر من الاطفال . ويمكن القول ، على وجه الاجمال ، ان هذا النظام احدث تغيراً اسرع واكبر من التغير

الذي أحدثه النظام الفرنسي، وهو نظام اعتمد سياسة ترمي الى استيعاب المنطقة ثقافياً عن طريق الحكم المباشر ولكنه ، في الوقت نفسه ، لم يتوسع في برنامج التعليم النظامي كمّاً وكيفاً على النحو الذي رأينا في أهافو . وكان من نتائج هذا التباين في السياستين ، على ما يبدو ، ان شهدت أهافو تطوراً اسرع في قدرة المجتمع على التعبير عن نفسه وفق اتجاهات ثقافية جديدة تبناها المجتمع، وكذلك في قدرته على التحكم مباشرة في صوغ مستقبله الثقافي .

الوضع الاقتصادي المتغير للنساء
عند الافكيوايبو

١١

فوبي ف. أوتبرج

لعبت نساء الإيبو دوراً فريداً في تاريخ الإدارة البريطانية في نيجيرية ، وكان ذلك حين شكلن قوة بشرية جارفة سيطر المؤرخون يذكرونها على مر العصور . فما بين ليلة وضحاها انقلبت نساء الإيبو من قرويات كان يبدو عليهن أنهن مسلمات ومتعلقات ببيوتهن الى جمهور غوغائي ساخط . حدث ذلك في شهر كانون الاول (ديسمبر) من عام ١٩٢٩ عندما هاجم آلاف من النساء السلطات الادارية، في حين وقف رجالهن مكتوفي الأيدي، فاستقطب هذا الحادث اهتماماً مفاجئاً بالشعوب الناطقة بلغة الإيبو، وهي شعوب لم يكن يعرف عنها الا القليل. اما العوامل التي أدت الى هذا الانفجار^١ فهي القلق الذي ساور النساء حول وضعهن

١ هناك معلومات اوفى عن هذه الاضطرابات في المصادر التالية :

Nigeria, « Aba Commission of Enquiry : Minutes of Evidence » (Lagos : Government Printer, 1930) ; « Report of the Commission of Enquiry Appointed To Inquire into the Disturbances in the Calabar and Owerri Provinces, December, 1929 » (Sessional Paper of the Nigerian Legislative Council, No. 28 Lagos : Government Printer, 1930) ; Margery Perham, « Native Administration in Nigeria » (London : Oxford University Press, 1937), pp. 206-20.

الاقتصادي الذي تأثر بالكساد العالمي وكان في نظرهم معرضاً لتهديدات أخرى، وعدد من المظالم الأخرى غير الاقتصادية . وأما الشرارة التي عجلت في وقوع الانفجار فهي انتشار شائعة لا أساس لها من الصحة مفادها ان نية الحكومة كانت متجهة الى فرض ضرائب على نساء الايبو . ومع ان السلطات نجحت في اعادة الامن بسرعة وفي القضاء على الاضطرابات التي عرفت فيما بعد باضطرابات «أبا» او بشغب النساء، فان الادارة ادركت ان سياسة الحكم غير المباشر — وهي السياسة التي طبقتها الحكومة الاستعمارية على منطقة الايبو بعد ثبوت نجاحها في نيجيرية الشمالية — لم تكن ملائمة لمجتمع الايبو . وكان من جراء هذه الاضطرابات ان بادرت الحكومة الى ادخال برامج مختلفة تستهدف دراسة ثقافة الايبو .

تعيش الشعوب الناطقة بلغة الايبو، التي تضم ما يربو على خمسة ملايين نسمة، في جماعات منفصلة تنتشر في جزء كبير من جنوب شرق نيجيرية حيث تتمتع كل منها بحكم سياسي ذاتي . وتلك هذه الشعوب تنظيماً سياسياً من النوع الذي لا تتسلسل فيه الوظائف على شكل هرمي، وكانت توصف احياناً بأنها «متطرفة» في قيمتها الديمقراطية^٢ . وتتكلم الجماعات التي تتألف منها شعوب الايبو لهجات مختلفة، كما تتباين كثيراً في بعض سماتها الثقافية . ومع ان الايبو يلتقون في الكثير من الخصائص اللغوية والسمات الثقافية، فانهم لم يبدأوا الا مؤخراً بالنظر الى انفسهم كما لو كانوا شعباً واحداً .

ويشكل الافكبو جماعة قروية تقطن منطقة مساحتها ٦٤ ميلاً مربعاً على

^٢ Daryll Forde and G. I. Jones, « The Ibo and Ibibio — speaking Peoples of Southeastern Nigeria » (Ethnographic Survey of Africa, Western Africa, Part III, London : International African Institute, 1950, p. 24).

الضفة الغربية من نهر كروس، على بعد ٩٠ ميلاً شمال ساحل المحيط الأطلسي . وتتألف منطقة الافكبو من ٢٣ قرية تجمعها حكومة واحدة ويربط بينها عدد كبير من الصلات الاجتماعية والاقتصادية والشعائرية . اما مجموع سكان هذه المنطقة فهو ٢٦,٣٠٥ نسمة^٣ يعيشون في قرى يتراوح عدد سكان الواحدة منها بين ١٢٥ و ٣٠٠٠ نسمة .

ويصنف فوردي وجونز^٤ الافكبو ضمن الجماعات التي تنتمي الى قبائل الايبو الشرقية او قبائل الايبو الضاربة في منطقة نهر كروس . ويلتقي مجتمع الافكبو مع مجتمعات الايبو الجنوبية والغربية في الكثير من الخصائص الثقافية ، ولكنه يتميز عن اغلبيه شعب الايبو في سمات معينة نخص بالذكر منها نظام التسلسل المزدوج ، ونمط الوحدات السكنية القروية المتناكسة ، وتطور نظام لتصنيف الناس بحسب فئات العمر ، ونشوء جمعيات قروية للرجال . وثمة بعض المشابه الثقافية بين الافكبو وشعب الياكو المجاور الذي لا ينتمي الى الايبو والذي يقطن منطقة تقع في الجهة الشرقية من نهر كروس .

اقتصاد الافكبو

يقوم نظام الافكبو الاقتصادي على المحاصيل الزراعية المعاشية ، غير انه يشمل ايضاً نظاماً حسن التطور للمبادلة الداخلية وبعض عناصر الاقتصاد القائم

^٣ Nigeria, Census Superintendent, « Population Census of the Eastern Region of Nigeria », Bulletin No. 4: Ogoja Province (Lagos: Government Statistician, 1953), p. 25.

Forde and Jones, « The Ibo », p. 51.

على المبادلة الخارجية^٥ . وهناك شبكة من الاسواق المحلية التي تلتئم في ايام متعاقبة من الاسبوع على مسافات متفاوتة، ولكن قريبة من منطقة الافكبو . وتشكل هذه الشبكة جزءاً من نظام اوسع من الاسواق المحلية التي تنتشر في مناطق من بلاد الايوو ترتبط بالافكبو بوشائج الصداقة التقليدية^٦ وعلاقات تجارية حديثة . وكانت تجارة الاسواق المحلية ، قبل الاحتلال البريطاني ، اقل اهمية عند الافكبو منها عند قبائل الايوو الاخرى الضاربة في المناطق الواقعة على طول الطرق الكبرى لتجارة الرقيق .

ومن المحاصيل الزراعية الرئيسية منتوجات النباتات الجذرية ، وأهمها منتوجات اليام . وتعتبر منتوجات الكاسافا من المحاصيل الثانوية التي يعتمد عليها خلال الموسم الذي لا تتوافر فيه منتوجات اليام . وتتمتع الزراعة باحترام المجتمع ، وهي مهنة يحترفها الرجال والنساء على السواء . اما صيد الاسماك فيشكل مصدراً هاماً للدخل عند رجال بعض القرى الواقعة على ضفة نهر كروس . وتمثل الصناعة القائمة على منتوجات النخيل نشاطاً ثانوي الاهمية اذا ما قورنت بنظيره لدى الكثير من مجتمعات الايوو في الجهات الجنوبية والغربية .

ويشارك الرجال والنساء في التجارة المحلية في أسواق أفكبو والاسواق

٥ . هذا هو النمط الاساسي للاقتصاد الموجود في معظم المناطق الريفية في نيجيريا الجنوبية ، وذلك بحسب الوصف الذي اوردته فورد . وتعني المبادلة الداخلية هنا تبادل البضائع والخدمات داخل نيجيريا ، اما المبادلة الخارجية فتعني التبادل بين نيجيريا والبلدان الاخرى . أنظر :

Daryll Forde and Richenda Scott, « Native Economies of Nigeria » (London : Faber and Faber, 1946), p. 32.

٦ . لا يسمح الحكام الشيوخ في افكبو لشعبهم بالتجارة في سوق قبيلة امامري بسبب العداوة التقليدية القائمة بين القبيلتين .

المجاورة لها . فالرجال يبيعون اليام واللحوم والسماك الطازج والسماك المجفف
وانواعاً مختلفة من البضائع الاوروبية المستوردة . اما النساء فيبعن الفائض من
المحاصيل الزراعية ، وأوعية من صنمهن الخاص ، والسماك المجفف ، والدجاج
والبيض ، والملح والارز ، والاطعمة المطبوخة ، واحياناً بضائع اوروبية
كالصابون والكاز . وينفرد الرجال بالسفر الى مناطق بعيدة للتجار بمنتجات
الافكيو من الآنية والاسماك واليام وبالبضائع الاوروبية التي يشترونها من
الموانئ ومن المدن الاخرى في نيجيرية الشرقية . ولا يشجع المجتمع النساء على
التعامل بهذا النوع من التجارة ، وقد حاول عدد قليل من النساء تعاطي التجارة
البعيدة ، ولكنهن اضطررن الى التخلي عنها بعد أمد قصير . ويبدو ان هذا
الامر يرتبط بافتقار النساء الى رؤوس الاموال الكبيرة اللازمة للتعامل بالتجارة
الخارجية ، والقيود التي تفرضها مسؤولياتهن العائلية الاقتصادية على تنقلهن ،
والاشراف الذي يمارسه رجال الافكيو عليهن .

ويجري توزيع العمل على اساس الجنس ، وقلماً يعمل الرجال والنساء معاً .
وليس ثمة مجالات كثيرة يتخصص فيها الفرد على اساس التفرغ الكامل . ولم
تطور بعد تكتلات او نقابات حرفية نظامية ، وان كانت هنالك فئة من
العرافين والاطباء البلديين ينتمي اليها افراد من الجنسين . واذا استثنينا الآنية
التي تصنعها النساء ، أمكننا القول ان الاشغال البدوية الوطنية محدودة . وفي
ميدان الانتاج الزراعي ، لا يعتني الرجال الا بزراعة اليام ، وهو المحصول الرئيسي
المهم في نظر مجتمع الافكيو . ويقترن اليام بأنواع مختلفة من الاجراءات
الخارقة للطبيعة ، فهو رمز الحصب الانساني ويمثل الثروة في الشعائر التقليدية .
وتعتني النساء بزراعة الكاسافا والتارو * والذرة وبعض المحاصيل الثانوية كالقرع
وجوز الارض واليقطين والفول .

* نبات له جذور تشبه البطاطا او القلقاس .

ويتقاسم الزوجان مسؤولية اعادة البيت ، فالزوج ينتظر منه ان يؤمن كمية من الياح تكفي لسد حاجات زوجته وأطفاله خلال الموسم الذي يكثف فيه هذا المحصول ، اي من شهر ايلول (سبتمبر) حتى كانون الثاني (يناير) او شباط (فبراير) ، وان يزود زوجته ايضاً باللحوم والاسماك في مواسم الاعياد والاحتفالات . اما الزوجة فيفترض فيها ان تؤمن حاجة العائلة من محاصيل الجذور الغذائية في المدة الواقعة بين شباط (فبراير) وايلول (سبتمبر) تقريباً ، وان توفر حاجتها من الملح وزيت النخيل والفلفل وبعض الخضروات طيلة مدة السنة . وفي العائلات التي تتعدد فيها الزوجات يجري توزيع العمل على اساس الوحدات الفرعية التي تتكون منها العائلة الفرعية ، اي ان التعاون بين زوجات الرجل الواحد يكون محدوداً جداً . ويعتني كل من الزوجين بمزروعاته على حدة ، وبالإضافة الى ذلك فان كلا منهما يملك المحاصيل التي ينتجها . وللزوجة الحق في ان تحتفظ بالارباح التي تجنيها من انتاجها الخاص ونشاطها التجاري ، وذلك بعد اسهامها في اعادة زوجها وأطفالها . ويعتبر هذا الحق ذا اهمية اساسية بالنسبة للوضع الاقتصادي العام للنساء . ومع ان الافكبو يقولون ان الزوج قد يطالب زوجته ان تعطيه الارباح التي تجنيها من تجارتها في الاسواق المحلية ، فان ذلك قلما يحدث في الواقع .

ان سياسة الفصل بين الجنسين من الناحية الاقتصادية غلط افريقي شائع تطبقه معظم مجتمعات الايبو، ويبدو انه يطبق بوجه خاص على مجتمع الافكبو حيث يتمتع الرجال بسيطرة كبيرة على النساء . ومن العوامل التي تعزز تفوق الرجال الطبيعي على النساء اشراف الرجال على الاراضي وعلى الشؤون المرتبطة بالقوى الخارقة للطبيعة ، والنفوذ الذي تتمتع به جمعيات الرجال في القرى التي

تقر بأن احد اهدافها هو ابقاء النساء خاضعات لسيطرة الرجال ^٧ . ومع ان نساء الافكبو يتمتعن اليوم بحرية التنقل وباستقلال اقتصادي اكثر مما كن يتمتعن به قبل الاحتلال البريطاني ، فان القيود التي يفرضها عليهن ازواجهن لا تزال اكثر من القيود المفروضة على النساء في الكثير من مجتمعات الايبو الاخرى .

الوضع الاقتصادي لنساء الافكبو

يقوم النمط الغالب لنشاط النساء الاقتصادي في افكبو على الزراعة وصنع الآنية وزيارة الاسواق لبيع وشراء بعض المنتجات ، وبخاصة الفانض من الآنية والمحاصيل الزراعية . وتوزع الايام الاربعة في اسبوع الايبو بالتناوب بين العمل في المزارع والاتجار في الاسواق ، وتكاد كل نساء الافكبو يمارسن كلا النشاطين : الزراعة من جهة ، والبيع والشراء في الاسواق من جهة اخرى . وثمة تباين كبير في مدى كل من العمل الزراعي والنشاط التجاري في الاسواق . فكلها يعتمد على مساحة الارض المتوافرة للمرأة ، وعلى عوامل فردية كالقوة الجسمية والمهارة الزراعية والتجارية والطموح الشخصي وعدد الولادات ^٨ .

٧ هناك شبه بين هذه الجمعيات ، التي يلزم جميع رجال الافكبو بالانتساب اليها ، وبين الجمعيات التي وصفها « ميك » عند حديثه عن مجتمعات « نسوكا » . اما الجمعيات السرية فلا تعتبر من الخصائص العامة للايبو . انظر :

C. K. Meek, « Law and Authority in a Nigerian Tribe »
(London : Oxford University Press, 1937), pp. 66-79.

٨ اذا كان للامهات اطفال صغار ، فانهم لا يشتركون بالاعمال الزراعية والتجارية . وفي هذه الحالة يقوم الأزواج والاقارب والضرائر بسد حاجاتهم الاقتصادية .

وتحصل المرأة على حقها في استغلال الاراضي الزراعية عن طريق زوجها^٩، نظراً لأنها تنتج محاصيلها على اطراف الارض التي يستغلها زوجها في زراعة اليام او بين الروابي القائمة في الارض . وتزرع الكاسافا اما في اراض منفصلة تعد خصيصاً لها ، او مكان اليام بعد حصاده . اما مساحة الارض الزراعية التي يسمح للمرأة باستغلالها في موسم معين ، فيتوقف على وضع زوجها بالنسبة لفئات ملاكي الاراضي التي يرتبط بها ، وعلى قدرته الشخصية على اخذ زمام المبادرة عند التعامل مع هذه الفئات . وبإمكان المرأة ان تستغل مساحة اكبر مما خصص لها زوجها اذا كانت تملك من المال ما يكفي لاستئجار ارض اضافية . ويستأجر بعض الأزواج اراضي اضافية لاستغلالها في زراعة الكاسافا التي تعنى بها زوجاتهم ، الا انهم غير ملزمين بفعل ذلك .

ومن غير المألوف ان يعطي الرجل زوجته مالا لتبشر اعمالها التجارية ، ولذا فان المرأة تستهل نشاطها التجاري عادة معتمدة على النزر اليسير من فائض منتوجاتها الزراعية ، وربما ايضاً على الوعي والقدور التي صنعتها . وهي لا تستطيع تجميع رأس مال يكفي لشراء البضائع بالجملة وبيعها بالفرق الا بعد مدة طويلة من العمل الدائب والادخار المستمر . ولا نجد في مجتمع الايرونساء يتعاملن بالتجارة على نطاق واسع ، كما هي الحال في بعض مجتمعات الايرون الاخرى . ويمكن القول ، على وجه الاجمال ، ان المرأة لا تستطيع ان تتوسع في اعمالها التجارية الا اذا كانت من اللواتي تقدم بين العمر ، وتحررن من معظم الواجبات المتعلقة برعاية الاطفال ، وكان لديهن الوقت الكافي لتجميع الثروة اللازمة لتعاطي التجارة على نطاق واسع . حتى اذا توافرت هذه الشروط كلها ، فان التوسع في نشاط المرأة التجاري يظل محدوداً نسبياً . ومهما يكن من امر ، فان نساء الافكبو يعلقن اهمية كبيرة على نشاطهن التجاري في الاسواق .

٩ بما ان الفتيات يتزوجن في سن الخامسة عشرة تقريباً ، فان النساء غير المتزوجات لا يكن الا من المطلقات والارامل اللواتي يزودهن اقاربهن باراض زراعية .

فهو يمثل وسيلة لتحقيق الاستقلال الاقتصادي وربما الثراء أيضاً ، وكلاهما مهم جداً في نظر الايبو . اصف الى ذلك ان النساء يرحبن بيوم السوق ، فهو في نظرهن نوع من الاستجمام يتحررن فيه من عناء وضجر العمل الرتيب في المزارع والمنازل .

ويبدو ان نساء الافكبو لا يتفرغن كلياً للأعمال التجارية ، الا ان النساء المقتدرات والطموحات قد يحنين ارباحاً اضافية بالاستفادة من فروق الاسعار داخل شبكة الاسواق المحلية . وهناك سوق مركزية تخدم جميع قرى الافكبو والمنطقة المحيطة بها ، وعدة اسواق صغيرة تلتئم في ايام مختلفة من الاسبوع . وعلاوة على ذلك هناك ست اسواق مركزية او اكثر من مجموعات القرى المجاورة ضمن دائرة يبعد محيطها عن افكبو مسافة تتراوح بين ١٠ و ١٥ ميلاً . وفي بعض الاسواق البعيدة يكون سعر انواع معينة من المنتجات ، كالبيام والكاسافا والارز ، اقل منه في افكبو حيث تنزع الاسعار الى الارتفاع قليلاً بسبب وجود رئاسة حكومة المنطقة في افكبو . وثمة منتجات معينة لا يمكن الحصول عليها الا في مكان واحد ، ومن الطبيعي ان تباع هذه بأسعار اعلى في الامكنة الاخرى . ومن الامثلة على هذه المنتجات نوع من الطباشير يستعمل لوضع علامات على الاجسام ولا يوجد الا في منطقة ادا المجاورة . ففي سوق افكبو المركزية ، التي تبعد عن ادا مسافة ستة اميال يقطعها المسافرون الادغال ، تباع هذه الطباشير بالفرق بسعر يبلغ ثلاثة اضعاف سعر الجملة في سوق ادا ، وفي اكبوها التي تبعد ستة اميال عن افكبو من الجهة الاخرى ، تباع باربعة اضعاف سعر الجملة . وهناك نوع من البذور يستعمل في تكثيف الحساء ، ومن الممكن شراؤه في ادا وبيعه في اكبوها بربح لا يقل عن مائة في المائة .

وتقوم نساء الافكبو بتصنيع بعض الاشياء التي ينتجها في المزارع او

يشتريها من السوق ، وذلك بقصد بيعها بأسعار اعلى . وتتضمن هذه العملية اعداد الاطعمة ، وبخاصة وجبة الكاسافا (gari) ، وتحميص وتليح الفول السوداني الذي تنتجه النساء في مزارعهن او تشتريه بالجملة من الاسواق ، وغربة وتنقية الارز الذي يشتري بالجملة من المناطق التي يكثر فيها ويبيع بعد تصنيعه محلياً بسعر اعلى ، وأخيراً تحويل لفائف التبغ الطويلة الى مسحوق او سعوط . وفي جميع هذه الحالات لا تتحقق الفائدة الا بعد جهد كبير ، اذ تضطر المرأة الى حمل البضائع مسافة طويلة او الى تصنيع المواد المراد بيعها ، او الى كلتا العمليتين معاً .

ومن وسائل الربح الاخرى شراء الحاجيات بالجملة وبيعها بالمفرق . فهناك مواد تشتري بالكيس كفلفل تشيلي وبذور القرع وسمك الاستكوزا المجفف والايايا (Iyaya) - وهو نوع من السمك الصغير المجفف الذي يستعمل في اعداد الحساء - ثم يعاد بيعها على اساس سعة علبة سجائر انجليزية التي تعتبر من وحدات الكيل القياسية في بعض اسواق نيجيرية ، او على اساس ملء غطاء علبة السجائر كما هي الحال في مادة الايايا . ويتطلب هذا النوع من التجارة نفقات اولية كبيرة نسبياً ، ولذلك لا تتعاطاه الا النساء اللواتي يملكن من الموارد ما يكفي لشراء المواد المطلوبة بكميات كبيرة . ففي عام ١٩٥٢ ، مثلاً ، كان التجار من الرجال يستوردون اكياساً من سمك الاستكوزا المجفف من كلبار ويبيعون الكيس الواحد بمبلغ يتراوح بين ٣ و ٤ جنيهات استرلينية ، وكان الكيس يعاد بيعه بالمفرق في سوق افكبو المركزي بضعفي سعر الجملة تقريباً . وقد تحصل النساء اللواتي يتعاطين هذا النوع من التجارة على مساعدة من ازواجهن او اقاربهن الذكور الذين يحترفون التجارة ، او قد تشترك عدة نساء في شراء كيس واحد ثم يفتسمن محتوياته .

وكما هي الحال في الزراعة ، يتوقف مدى نجاح المرأة التاجرة على قوتها

الجسمية وطموحها الشخصي . وهذان العاملان ضروريان للنجاح نظراً لأن الوسيلة الوحيدة للتنقل بين افكبو ومعظم الاسواق المجاورة هي السير على الاقدام، ولأن البضائع تنقل في شكل احمال توضع على الرأس . وقد تعود معظم اهالي افكبو المشي مسافات تبلغ في مجموعها خمسة عشر ميلاً او اكثر في اليوم الواحد ، الا ان بلادهم جبلية وقصم مناطق صخرية وعرة المسالك ، ولا سيما المنطقة الممتدة بين افكبو واكبوها حيث يبدو مجال التجارة والربح اوسع منه في المناطق الاخرى . وهكذا نرى ان فرص اقتناء الثروة متاحة للكثيرين ، غير ان احراز النجاح في هذا الميدان يتطلب جهداً وعناء كبيرين .

وثمة عوامل اخرى يتوقف عليها نجاح المرأة او اخفاقها في اعمالها التجارية كنوع السلعة التي تختارها والاسواق التي تمارس فيها نشاطها . فمع ان اسعار البضائع المختلفة معروفة ، على وجه الاجمال ، في الاسواق القريبة من افكبو ، فان التاجرة النبيهة تستطيع ان تستفيد من التباين الموسمي للاسعار . فخلال موسم الجفاف، مثلاً ، يقل البرتقال فيباع في افكبو بسعر يبلغ ضعفي ونصف ضعف سعره في ادا . ومن العوامل الاخرى للنجاح براعة التاجرة في البيع وعلاقاتها الشخصية مع الآخرين . فالسلعة الواحدة قد يبيعها تجار كثيرون في آن واحد في سوق واحد وبالسعر نفسه ^{١٠} غير ان هناك اعتبارات هامة قد تجعل المشتري يفضل بائعاً على آخر كصلات القرابة والصداقة والجوار او شعور الانتفاء الى جمعية او هيئة واحدة .

١٠ لا يوجد نظام خاص لتحديد الاسعار في افكبو ، غير ان البائعين والمشتريين يعرفون اسعار معظم السلع ويتقيدون بها على وجه الاجمال . وحين يزداد الطلب او تقل الكميات المعروضة من سلعة معينة - كما يحدث عادة في مواسم الاعياد - فان البائعين قد يتفوقون بصورة غير رسمية على حد أدنى لسعر سلعة معينة ، غير انه لا تتخذ أي اجراءات ضد التاجر الذي يبيع بسعر أقل من السعر المتفق عليه .

ويبدو ان الافكيو ، بخلاف المجتمعات الافريقية الغربية الاخرى ، لا يملكون نظاماً متطوراً لحفظ المنتوجات الغذائية بقصد بيعها في المواسم التي تشح فيها في الاسواق . ولا شك في ان النساء التاجرات يدركن فوائد هذا النظام ، ولكنهن يؤثرن الكسب السريع ويشددن على اهمية تشغيل رأس المال في دورة مستمرة من البيع والشراء . وخلال موسم « المجاعة » - من الوقت الذي يستنفد فيه محصول الموسم السابق من الياح حتى موعد حصاد المحصول الجديد (اي من منتصف ايار (مايو) حتى ايلول (سبتمبر) تقريباً) ^{١١} - يباع الارز بسعر يزيد ٥٠ في المائة عن سعره في الموسم الذي تكثر فيه الكميات المعروضة من الياح . ولكن لم تلجأ اي من النساء التاجرات اللواتي جرت مقابلتهن الى شراء ^{١٢} الارز في موسم انخفاض سعره وحفظه بقصد بيعه في الموسم الذي يرتفع فيه سعره .

وعلى كل حال ، فان بعض نساء الافكيو يبعن وجبات جاهزة من الكاسافا في اكبوها و ابا اوميبي حيث السعر اعلى منه في افكيو ابان فترة « المجاعة » ^{١٣} . وقد روت احدي النساء انها اعتادت ان تذهب الى ابا اوميبي في كل يوم سوق خلال هذه الفترة لانها ، كما قالت ، كانت « تشكو العوز وتضطر الى كسب المال عن طريق بيع هذه المادة الغذائية » . غير ان البيانات المدونة عن النشاط التجاري الذي قامت به ٧٣ امرأة في اسواق افكيو تشير الى ان

١١ قبل ادخال الكاسافا وبعض المحصولات الثانوية الاخرى كانت الازمة الناجمة عن نقص المواد الغذائية تشتد كثيراً في هذه الفترة .

١٢ يحذر بالذكر هنا ان الافكيو لا يزرعون الارز ، ولكنهم يشترونه من التجار في منطقة اكبوها ويبيعونه ثانية في الاسواق المحلية .

١٣ لا يعني الاتجار بالكاسافا خزن هذا المحصول الغذائي من موسم الحصاد حتى موسم الشح ، اذ يمكن ان تترك الكاسافا في الارض حتى موعد الحاجة اليها ، كما يمكن حصدتها في أي موسم .

سبع نساء فقط كن يبعن وجبة الكاسافا في هذه الاسواق بانتظام خلال موسم «المجاعة» ، في حين كانت احدى وعشرون امرأة تبيعها في الاسواق نفسها خلال موسم الجفاف فقط ، اي خلال الفترة التي تتوافر فيها كميات كافية من اليام . ومع ان هذا الترتيب قد يبدو في ظاهره غير اقتصادي ، فان هناك اسباباً عديدة تبرر العمل به . اولاً ، ان موسم ارتفاع الاسعار بالنسبة للمواد الغذائية الرئيسية هو ايضاً الموسم الذي تبلغ فيه الاعمال الزراعية ذروة نشاطها . فتتظيف المزارع من الاعشاب الضارة ضروري في فترات متكررة ، وعلى المرأة ان تقوم بهذا العمل في مزارع اليام الخاصة بزوجها وان تعتني ، في الوقت نفسه ، بمزروعاتها الخاصة بها ، اضافة الى ذلك انها تضطر الى السير ستة او سبعة اميال لتصل الى المزرعة وان تقطع المسافة نفسها في طريق عودتها الى القرية . ومن الواضح ان هذه المشاغل الكثيرة تمنع المرأة من الاشتراك في تجارة الاسواق اشتراكاً فعالاً . وثانياً ، تهطل الامطار بغزارة في هذا الموسم فتجعل الطريق الممتدة وسط الادغال بين افكبو واكبوها صعبة العبور ، وقد تؤدي غزارة الامطار الى ارتفاع منسوب نهر «أسو» عند اكبوها فيصبح اجتيازه متعذراً . واخيراً ، فان حركة السيارات الشاحنة من المناطق الشمالية والغربية الى كل من اكبوها وابا اوميجي يضمن وجود سوق لوجبة الكاسافا وغيرها من الاطعمة الجاهزة طيلة ايام السنة .

وتشكل صناعة القدور والآنية الخزفية النشاط الرئيسي الثالث في الحياة الاقتصادية لنساء الافكبو ، هذا مع العلم ان هذه الحرفة لا تمارسها الا جماعات متفرقة من شعب الايبو . ولا تتعلم نساء الافكبو كيفية صناعة الآنية الخزفية الا بعد الزواج ، وهكذا نلاحظ ان معظم النساء المتزوجات يخصصن وقتاً طويلاً لهذا النشاط خلال موسم الجفاف ، اي حين تصبح واجباتهن الزراعية خفيفة نسبياً . اما الدافع لاحتراف هذا العمل فيكاد يكون اقتصادياً في جميع الحالات . وذات يوم طرح السؤال التالي على امرأة عجوز : «لماذا تصنعين

الآنية ؟ ، فأجابت : « افعل ذلك خشية ان اموت من الجوع » . واجابت اخرى عن السؤال نفسه بقولها : « الجوع يرغمني على انتهاج هذا السبيل » . وعلى كل حال ، فان هناك نساء شابات لا يحترفن صناعة الآنية الخزفية . اما الاسباب التي يذكرنها لتبرير ذلك فتختلف من حالة لآخرى ، واهم هذه الاسباب هي : الإقامة بعيداً عن افكبو في الفترة التي ينتظر فيها من المرأة ان تعكف على تعلم هذه الحرفة ، او الاخفاق في المحاولات المبذولة لتعلم الاساليب الفنية المتصلة بصناعة الآنية الخزفية ، او الشعور بان الوان النشاط الاخرى اكثر فائدة من هذه الصناعة .

وتحتفظ النساء باوان قليلة لاستعمالهن المنزلي ، اما الاواني الاخرى فيباعن اجودها بالجملة لتجار يأتون من مناطق بعيدة ، ويقوم هؤلاء بدورهم باعادة بيعها في كلبار والمدن الاخرى الواقعة على نهر كروس . اما الاواني التي تبلغ ذات المستوى في مصنعيتها فيبيعنها بالمفرق في الاسواق المجاورة . ويحري تصريف معظم الاواني عادة في الاماكن التي لا تصنع فيها الآنية كسوق افكبو المركزي واسواق ادا واكبوها . ويقوم بعض النساء ببيع اوانيهن حال الانتهاء من صنعها ، في حين يؤثر البعض الآخر الاحتفاظ بعدد منها جانباً وادخاره كرأس مال احتياطي يلجأ اليه في حالات الطوارئ . وتراقب الاسعار في افكبو والاسواق المجاورة بصورة غير رسمية بتطبيق قاعدة قديمة تعتمد على جماعة من نساء القرية المتقدمات في السن . وبموجب هذه القاعدة تحدد هذه الجماعة عدد وحجم القدور التي يمكن للمرأة ان تنقلها للسوق المحلية في اليوم الواحد . وقد وضعت هذه القاعدة في الاصل للحيلولة دون انخفاض الاسعار ، ولا تزال تراعى بدقة حتى يومنا هذا ، اذ باستطاعة النساء المتقدمات في العمر ان يشرفن على تنفيذها عن طريق الغرامات التي يفرضنها على المخالفات .

وثمة مصدر آخر للدخل وهو العمل بالاجرة . وفيما يلي بعض الامثلة على الاعمال التي تقوم بها النساء مقابل أجور معينة : حمل بضائع للتجار بين الاسواق

المحلية من جهة ونهر كروس من جهة أخرى ، وحمل مواد البناء ، وتمليس الطين على جدران المنازل بتكليف من المتعهدين^{١٤} ، وخياطة وترقيع الملابس على آلة الخياطة^{١٥} ، والقبالة . وبما ان المرأة لا تصبح قابلة وعرافة الا بعد اجتيازها خطوات معقدة من الالهام الحارق ، فان عدد النساء اللواتي يحترفن هذه المهنة قليل نسبياً . وتعتبر المكافأة المعنوية المتصلة بهذه المهنة اهم من الاجر المادي الذي تكسبه المرأة منها ، هذا مع العلم ان القبالة قد تملك مالا اكثر من معظم النساء الاخريات في افكبو .

ويعارس رجال كثيرون ألواناً من النشاط الذي يعتبر مجزياً من الناحيتين الاقتصادية والمعنوية ، كالأعمال المتصلة بالجنازات الثانية التي تقام على شرف الآباء المتوفين والاشتراك في عضوية جمعيات الألقاب ، غير ان هذه الاعمال اقل رواجاً في اوساط النساء منها في اوساط الرجال . وبما يعزز أهمية الألقاب والجنازات المكررة الاجراءات الاجتماعية والدينية المتصلة بها . ومع ان القيم التقليدية لهذه الانواع من النشاط قد تعرضت للتغير في بعض الحالات نتيجة الاحتكاك بالاوروبيين ، فان المبادئ التي يقوم عليها النشاط الاقتصادي المرتبط بالاعتبارات الاجتماعية والمعنوية لم تتعرض في افكبو الا لتغيرات محدودة .

ننتقل الآن الى الفئة القليلة من النساء اللواتي تلعن في المدرسة او اضطررن

١٤ كان بناء المنازل في الماضي يقوم على أساس العمل التعاوني الطوعي ، اما اليوم فان الكثيرين يكلفون متعهدين ببناء منازل شبيهة بالنمط الاوروبي . وقد استخدم عدد كبير من لساء الافكبو على أساس العمل بالاجرة في مشاريع المباني المدرسية وكذلك في المشاريع التي تقوم بها الارماليات التبشيرية .

١٥ بما ان آلة الخياطة لا تزال تعتبر من الكاليات النادرة نسبياً ، فان عدد النساء اللواتي يمارسن هذا العمل قليل .

الى السكن في المدن النيجيرية الكبيرة التي يعمل فيها ازواجهن . وهنا نلاحظ ان ألوان النشاط التي تمارسها هذه الفئة من النساء اقرب الى الانماط الاوروبية منها الى تقاليد الافكبو . وقد جمعت معلومات من ١١ امرأة جرى اختيارهن بطريقة عشوائية من ٢٠ امرأة انهن دراستهن الابتدائية الكاملة وثلث شهادة الصف السادس الابتدائي^{١٦} قبل مطلع عام ١٩٥٣^{١٧} . وتبين من الاستفتاء انه يمكن تصنيف الاحدى عشرة امرأة كما يلي: واحدة عزباء انتهت دراستها الثانوية في العام الدراسي المنصرم ، واثنتان عزباوان كانتا لا تزالان في المدرسة ، وست نساء متزوجات ، وواحدة أرملة ، وواحدة مطلقة لم تتزوج ثانية . أما النساء العشرون فمعظمهن كن يقضين قسماً من السنة — على اقل تقدير — بعيداً عن افكبو ، اما في المدارس او في المدن التي كان يعمل فيها ازواجهن . وكانت اثنتان منهن تمارسان التعليم ، وثالثة سبق ان مارسته قبل الزواج ، ورابعة كانت تعتزم احترام التعليم بعد انتهاء المدرسة الثانوية ، وخامسة تخرجت منذ عهد قريب من معهد لتدريب الممرضات في لندن وكانت على وشك الالتحاق بدورة لتعليم القبالة في المدينة نفسها ، في حين انتهت اختها في افكبو دراستها الثانوية وكانت تنتظر موعد التحاقها بمدرسة التمريض في نيجيرية . وكانت اربع نساء يعملن خياطات للملابس النساء ، واثنتان تشغلان مركزين آخرين ، وواحدة مراقبة لقاعة المطالعة التابعة للسلطة المحلية في مقر الحكومة في افكبو .

١٦ تضم هذه المجموعة امرأة لم تتم الا الصف الرابع الابتدائي . وقد رأينا ادخالها ضمن المجموعة نظراً لأنها كانت على جانب كبير من الثقافة ، كما انها كانت تتمتع بخبرة واسعة اكتسبتها من اسفارها الكثيرة . أضف الى ذلك انها وسعت معرفتها وخبرتها بجهودها ودراساتها الخاصة ، فاصبح مستوى تحصيلها أعلى بكثير من الصف الذي أنهته في المدرسة .

١٧ بلغ عدد أثار الافكبو من سن ١٥ فما فوق ٨٢١١ ، وذلك بموجب احصاء ١٩٥٣ ، ويلاحظ ان هذا العدد يشكل نسبة صغيرة نسبياً من مجموع نساء الافكبو . انظر المرجع التالي :

Population Census of the Eastern Region of Nigeria, p. 25.

وباستثناء اثنتين لم تشتغل اي منهن في الزراعة . وكانت اثنتان تزاولان التجارة في الاسواق او في منزلها الا انها لم تتعاملا الا بالطعمة المطبوخة والبضائع الاوروبية . ولم تحترف اي من هذه المجموعة من النساء صناعة الآنية الخزفية . اما النساء الثلاث المتبقيات فلم يمارسن اي عمل منتظم .

وحتى عام ١٩٤٠ كان الناس في افكبو يقاومون فكرة تعلم البنات^{١٨} . ولذا فانت معظم النساء اللواتي أشرنا اليهن في الفقرة السابقة هن بنات رجال كانوا يعملون في مدن مختلفة في نيجيرية . ومع ان الاحدى عشرة امرأة اللواتي استجبن للاستفتاء ينتمين الى افكبو ، فان اربعاً منهن فقط عشن مدة طويلة في وطنهن الاصلي ، ومنهن نساء لم يقصدن افكبو الا على سبيل الزيارة العابرة .

وليس ثمة اختلاط كبير بين المتعلات وغير المتعلات من نساء افكبو . وسبب ذلك ان هناك تبايناً كبيراً في المسلك الاقتصادي لكل من الفئتين ، حتى ان فئة المتعلات تكاد تعتبر « غريبة » بالنسبة للحياة الاجتماعية والنظم الدينية السائدة في المنطقة . وغني عن البيان ان معظم النساء اللواتي التحقن بالمدارس لم يتلقين تدريباً على الزراعة المكثفة ولا على صناعة الآنية الخزفية^{١٩} . وعلاوة على ذلك فان العوامل المتصلة بالمنزلة الاجتماعية والاعتبارات العملية تلعب دورها في تقرير فرص النشاط الاقتصادي المتاحة للنساء المتعلات . فالمرأة المتعلمة ، مثلاً ، ترفض صنع الآنية الخزفية على اعتبار ان هذه الحرفة تمثل اهداراً لجهودهن

١٨ لم يتوسع نشاط الارساليات التبشيرية وأثرها في افكبو الا في المدة الاخيرة ، وذلك بخلاف ما كان عليه الوضع في مقاطعتي أويري وأونتيتشا حيث مضى على تأسيس مدارس الذكور والانات حوالي نصف قرن . ويمكن القول ، على وجه الاجمال ، ان الارساليات التبشيرية كانت رائدة في ميدان تعليم البنات في نيجيرية الشرقية .

١٩ تتطلب كل من الحرفتين حمل الاثقال مسافات بعيدة ، وهو عمل جسمي شاق لم تتدرب عليه النساء المتعلات .

وتتعارض ومتطلبات مركزهن الاجتماعي^{٢٠} . وهي تنتقد كذلك ميل كل من الرجال والنساء الى اتخاذ الالقاب . وتعتبره مغامرة مالية غير مجزية ، وتؤثر ان تنفق مالها على تعليم اطفالها وتعليم اعضاء آخرين من العائلة . وتتميز المرأة المتعلمة عن معظم النساء الاخريات في افكبو بأنها ترتدي ازياء اوروبية وتلبس غطاء اوروبياً في حياتها المنزلية . وهكذا نرى انه لا يوجد تقام او تجاوب عاطفي قوي بين المتعلمات وغير المتعلمات في افكبو .

وتبين من المقابلات التي اجريت مع المتعلمات من نساء افكبو ، ان ازواجهن كانوا جميعاً على مستوى مماثل من التحصيل العلمي . ويذكر بعض الكتاب ان بعض رجال الايبو يفضلون الزواج من نساء غير متعلمات ، غير ان هذا القول لا ينطبق على الرجال المتعلمين ، فقد ذكر لنا ان المتعلمين يفضلون كثيراً الاقتران بنساء متعلمات ، ومن اسباب ذلك ان الزوجات غير المتعلمات يسببن لهم احراجاً كبيراً في الحياة الاجتماعية نظراً لانهن لا يعرفن كيف يحتفين بضيوف ازواجهن بالطريقة الاوروبية^{٢١} .

التغير في الوضع الاقتصادي لنساء الافكبو

كانت المرأة ، قبل تأسيس المقر الحكومي البريطاني في افكبو في عام

٢٠ قالت امرأة في سياق حديثها عن صنع الآنية : « يحترمني شعب الافكبو بوصفي امرأة مثقفة ومتعلمة . واذا ما مارست صناعة الآنية ، فان المجتمع سيصنفي في فئة العاملات والتاجرات » .

٢١ في حالة تعدد الزوجات تشترك الزوجة المتعلمة - ان وجدت - مع زوجها في الاحتفاء بالضيوف الاوروبيين او الضيوف الافريقيين المثقفين . اما الزوجات غير المتعلمات فلا يظهرن في ابهاء الاستقبال . ولم يبلغ عن أية حالة كان فيها الزوج مقترناً بأكثر من زوجة واحدة متعلمة .

١٩٠٢ ، تعتمد اعتماداً كلياً على زوجها في تأمين معيشتها وسلامتها . فلم يكن باستطاعتها الذهاب الى المزارع او الاسواق بدون حرس مسلح ، لان الغارات التي كانت تشن لخطف الرقيق والاشتباكات الحربية بين المجموعات القروية المختلفة جعلت السفر خارج القرية محفوفاً بأشد المخاطر . وكان اليام - وهو المحصول الرئيسي الذي ينتجه الرجال - يشكل عنصراً غذائياً اهم مما هو عليه الآن، وكان الاقتصاد يقوم على توفير تشكيلة بسيطة من المواد المعيشية الرئيسية التي لم يتوفر منها الا فائض قليل جداً . وعلى الرغم من وجود الاسواق المحلية، فان نطاق النشاط التجاري كان محدوداً ومحصوراً في مجموعة صغيرة من القرى الصديقة التي كانت تقام فيها مثل هذه الاسواق .

ولم يسمح الرجل لزوجته بان تتاجر في الاسواق خلال السنوات الخمس الاولى بعد الزواج . وبعد السماح لها بممارسة هذا النشاط كانت في بادىء الامر تبيع البضائع لحساب زوجها الذي كان يحتفظ لنفسه بجميع الارباح ويتكفل ، مقابل ذلك ، بتأمين كسائها وغذائها ، وكانت تمضي بضع سنوات قبل ان يسمح لها بتعاطي التجارة لحسابها الخاص . ومن العوامل التي كانت تحد من نشاط النساء التجاري في العهد السابق للاحتكاك بالاوروبيين اقتصر تجارتهن على التعامل بفائض المحصولات الزراعية وافتقارهن الى عملة صغيرة سهلة التداول من النوع الذي يصلح لاجراء المبادلات التجارية . وكانت تجارة النساء تعتمد ، في المقام الاول ، على مقايضة^{٢٢} الفائض من محصول الخضروات ، ولذا كان من العسير على المرأة ان تجمع ثروة خاصة بها نظراً لان الاشياء التي كانت تعود بها من الاسواق كانت معرضة للتلف ولا يمكن تخزينها بقصد بيعها في مواسم ارتفاع الاسعار .

٢٢ يبدو ان اصداف وودعات مانيتا لم تقم قط مقام العملة في افكبو ولو انها كانت تستعمل احياناً كحلية شخصية . اما العملة التقليدية فكانت عبارة عن قضبان من النحاس الاصفر كانت اكبر وأثقل من ان تصلح للاستعمال في تجارة النساء .

وبعد الاحتلال البريطاني طرأت على اقتصاد الافكبو عدة تغيرات نوجزها في النقاط التالية : زيادة ملحوظة في حركات الانتقال الجغرافي نتيجة لانقطاع تجارة الرقيق وتوقف الحروب الاهلية ، وازدياد موارد الثروة وبالتالي ارتفاع مستوى المعيشة ، واخيراً ازدياد الاستقلال الاقتصادي للنساء . وبما لا ريب فيه ان تحريم تجارة الرقيق قد حرم بعض الرجال من مصدر هام للدخل وأثر تأثيراً سلبياً في اوضاعهم الاقتصادية ، غير انه من جهة اخرى اتاح مزيداً من الحرية في العمل والتنقل فوسع مجال النشاط الاقتصادي للرجال والنساء على السواء . وقد تطورت مصادر جديدة للدخل بالنسبة للرجال نتيجة للتوسع في التجارة وصيد الاسماك الذي عقب تطهير منطقة نهر كروس من سيطرة القبائل المعادية وتأسيس مقر الحكومة في افكبو .

اما بالنسبة للنساء فان اهم مصدر جديد للدخل كانت الكاسافا التي نقلت لأول مرة الى افكبو من احدى قبائل الايبو المجاورة^{٢٣} ابان الفترة التي تم فيها للبريطانيين احتلال البلاد . ويعتبر الافكبو الكاسافا محصولاً تختص به النساء، ويعتقدون ان تعامل الرجال به ينال من كرامتهم ومنزلتهم الاجتماعية . ويرتبط هذا الموقف بالظواهر الخارقة التي تتصل بزراعة اليام واستهلاكه والقيمة المعنوية التقليدية التي يتمتع بها هذا المحصول في نظر الاهلين ، وتفضيله على سائر انواع الطعام الاخرى^{٢٤} . هذا وان اقبال النساء على الكاسافا لم يؤد فحسب الى تخفيف وطأة المجاعة في الفترة السابقة لموسم حصاد اليام، بل احدث ايضاً تغيرات جذرية عميقة في العلاقات الاقتصادية والاجتماعية بين الازواج وزوجاتهم . ففي العهود السابقة لبدء الاحتكاك بالاوروبيين كانت المرأة تعاني

٢٣ يقول الافكبو ان الكاسافا انتقلت الى الايبو لأول مرة عن طريق قبائل اليوروبا في نيجيرية الغربية .

٢٤ يدرك الافكبو ان اليام يتفوق على الكاسافا في قيمته الغذائية .

ضيقة شديداً اذا ما توقف زوجها عن تأمين ما تحتاج اليه من طعام . اما اليوم فانها تستطيع ان تقوم بأود نفسها دون مساعدة زوجها . ولعل ابلغ دليل على هذه الظاهرة الجديدة الكلمات التالية التي تفوهت بها امرأة عجوز من اهالي افينكبو :

« ان المرأة ، في ايامنا هذه ، لا تتأثر كثيراً اذا ما تخلف زوجها عن تأمين ما تحتاج اليه من طعام ، فهي تستطيع الذهاب الى المزرعة والحصول على الكاسافا . واذا كان لديها مال كاف ، فانها تشتري او تستأجر ارضاً وتزرع فيها الكاسافا ، وبعد انقضاء سنة تستطيع ان تعد وجبات الكاسافا وتبيعها في الاسواق وتكسب مالا خاصاً بها . ومن ثم تستطيع ان تقول : ما شأني وشأن زوجي ؟ قلدي من مالي الخاص ما يكفي ليقوم بأودي ا »

ومها قيل حول صحة الانطباع الذي خلفه القائلون بان النساء تحررن من خضوعهن السابق لازواجهن واعتمادهن الاقتصادي عليهم ، فيما لا مرية فيه ان التطورات التي حدثت في الاعوام الخمسين الاخيرة قد أدت الى تحسن حقيقي ملموس في مستوى المعيشة بالنسبة لجميع فئات الافكبو . ويعود هذا التحسن الى عوامل كثيرة فخص بالذكر منها القضاء نهائياً على فترات المجاعة ، وارتفاع مستوى التغذية ، وادخال الملابس على نطاق واسع ، واقامة مبان كبيرة شبيهة بنمط المباني الاوروبية ، واستعمال الاثاث المصنوع من الاخشاب ، وازدياد عدد الاطفال الملتحقين بالمدارس .

ومع ان النساء والرجال كانوا ولا يزالون يعلقون اهمية كبيرة على الثروة ويعتبرونها سبيلاً يؤدي الى الامتياز الشخصي ، فان السنوات الاخيرة شهدت ظهور تباين بين الجنسين في مطامعها الشخصية . فالرجال ، مثلاً ، يرغبون في بلوغ مستوى عال من الاستهلاك والاحتفاظ به ، ويتضح ذلك من ميلهم الى ارتداء الملابس الاوروبية واقتناء الاثاث الخشي وتبني بعض العادات الاوروبية

في الاكل والتدخين ، ولكنهم في الوقت نفسه لا يزالون يعتبرون احراز الالقاب ضمن وسيلة من وسائل التوظيف^{٢٥} . اما النساء فيوافقن في حالات كثيرة على ان اكتساب الالقاب يمثل افضل وسيلة لتوظيف الاموال ، الا ان عدداً منهن ، سواء أكن متعلقات او غير متعلقات ، يمنحن الاولوية لرفع مستوى المعيشة ، وتأمين الكساء والغذاء المناسبين ، وتوفير التعليم لاطفالهن ، هذا مع العلم ان الخدمات التعليمية كانت ، قبل فرض ضريبة المعارف في عام ١٩٥٣ ، تتطلب دفع رسوم مدرسية وشراء ازياء خاصة . وبما يقيم الدليل على ظهور هذا الاتجاه نقصان عدد ألقاب النساء منذ منتصف عام ١٩٤٠ وخلال الفترة التي نشطت فيها الاعمال التجارية . وتروي النساء ان المرأة كانت في السابق تقتر على نفسها في الغذاء وتكتفي بما يسد الرمق وتواصل استعمال ملابسها حتى تتحول الى ما يشبه الاسهل البالية الممزقة - كانت تفعل كل ذلك لا لشيء الا لتوفر اكبر مبلغ ممكن من المال لتدفعه رسماً يؤمن لها الانتقال الى احدى جمعيات الالقاب ويظهرها بمظهر المرأة الموصرة التي تحتل مكاناً مرموقاً في المجتمع .

ولعل العبارة التالية التي قالتها احدى نساء الافكبو تصور الموقف الحالي للكثير من زميلاتنا : « ان اكتساب الالقاب أمر مستحب ، ولكن يجب الا يكون ذلك على حساب نظافة المرء وهندامه ، اذ لا شيء أسوأ من ان يتخذ المرء ألقاباً لا لزوم لها ويحرم في الوقت نفسه من الغذاء الجيد في بيته » . ويلاحظ ان النساء المتعلقات لا يحبذن كثيراً عادة تجميع الالقاب ، فقد قالت احدهن : « ليس للالقاب اية فائدة » ، اذ قد يموت المرء بعد شهر من ظفره باللقب ، وبذلك يضيع كل شيء » . وتشير هذه العبارة الى قصة واقعية عن

٢٥ عندما ينضم شخص الى احدى جمعيات الالقاب ، يدفع رسماً يجري توزيعه على الاعضاء الآخرين . واذا قدر له ان يعيش طويلاً بعد اكتساب اللقب ، فان نصيبه من رسوم الاعضاء الجدد قد يزيد على الرسم الذي دفعه حين انتسب الى الجمعية .

رجل توفي بعد مرور شهر من ظفره برفع ألقاب الرجال مقابل دفع مبلغ ٢٠٠ جنيه استرليني . وكان من جراء هذا الحادث ان أصبح اولاده الملتحقون بالمدارس في حالة عوز شديد . ولا يخفى ان اثر مثل هذه الحوادث في نفوس النساء اقوى منه في نفوس الرجال .

ولا يزال اهتمام الرجال بالالقاب قوياً كما كان في العهود السابقة . وهناك ألقاب معينة تقترن بجمعية الرجال في القرية، وهذه الزامية بالنسبة لجميع رجال الافكبو . ولما كان جميع الرجال يشتركون في نشاط جمعية القرية بغض النظر عن مدى ثقافتهم وتعليمهم ، فان المجتمع يقر تقلد الألقاب باعتباره نشاطاً اقتصادياً ووسيلة لتعزيز الروابط بين رجال الافكبو وبين ثقافتهم التقليدية . ولا ننكر انه ظهر رجال أثاروا شكوكاً حول قيم المجتمع واهدافه، غير ان هناك عوامل ثقافية قوية تضغط على مثل هؤلاء الرجال وتحملهم على الانسجام مع مواقف المجتمع وتقاليده . اما بالنسبة للنساء فليس ثمة قوة مماثلة تربط بين الثقافة التقليدية وحياتهن المعاصرة .

وهناك عدة فروق اساسية بين ألقاب الرجال وألقاب النساء . فبينما ألقاب الرجال تزيد على عشرين وتتراوح بين ألقاب رخيصة يكتسبها المرء في صباه وبين اخرى باهظة النفقات لا تمنح الا في سن الرشد ، نرى ان ألقاب النساء لا تزيد على لقبين تحصل عليهما المرأة عادة في سن متأخرة من حياتها بعد ان تتكبد نفقات كبيرة . وتعتبر ألقاب الرجال - في المراحل الاولى على اقل تقدير - ضرورة لا غنى عنها . اما ألقاب النساء فتعتبر دائماً ضرباً من الكماليات . وبما ان ثقافة النساء كانت أضعف استيعاباً لفكرة الألقاب من ثقافة الرجال ، فانهم كن أكثر استعداداً لاعطاء الألقاب تأويلات جديدة او حتى الاستعاضة عنها بأشكال اخرى من الاتفاق يعتبرنها اليوم اكثر اهمية وارضاء للنفس وأوثق صلة بواقع حياتهن ومتطلبات نشاطهن الاقتصادي المتواضع .

هذا وان تحقيق مستوى عال من المعيشة وتوفير مستوى مقبول من التعليم يشار اليها اليوم كما لو كانا معادلين في قيمتهما لنيل الالقاب. فبدلاً من الملاحظات المعتادة عن الالقاب واهميتها الاجتماعية ، اصبح المرء يسمع عبارات كالتالية : « لقد اتحت الفرصة لاثنين من اطفالى لان يتما تعليمهما في المدارس » او « لقد ابتعت لنفسي آلة خياطة من طراز سنجر » . وبما لا شك فيه ان هناك نساء كثيرات في افكبو لا زلن يخضعن لتأثير التقاليد السائدة ويطمحن الى نيل الالقاب كلما استطعن الى ذلك سبيلاً ، غير ان الاتجاه العام يشير ، على ما يبدو ، الى ان النساء اخذن يركزن على اهمية القدرة على توفير التعليم لاطفالهن بقصد تزويدهم بمنطلق للنجاح في الحياة وفتح آفاق جديدة امامهم . وهكذا نرى ان النظام التقليدي لالقب النساء أخذ يزول تدريجياً بسبب ضعف اسهام النساء في دعمه . ولكن على الرغم من التغير السريع الذي طرأ على الاقتصاد النسائي القائم على الاعتبارات المعنوية والاجتماعية ، فان المبدأ الذي تستند اليه الانماط القديمة والحديثة واحد في كلتا الحالتين وهو : الرغبة في الامتياز على الآخرين وفي التمتع بمنزلة اجتماعية عالية ، واحياناً الرغبة في كسب أرباح مادية . والاهمية الاولى للتعليم ، في نظر معظم افراد الايبو ، تنحصر في ان يمثل وسيلة للوصول الى مراكز عالية في نظر المجتمع ومجزية من الناحية المادية . والواقع ان الكثيرين من اهالي الافكبو يعتبرون تعليم اطفالهم نوعاً من التوظيف الحقيقي لرؤوس اموالهم ، اذ يتوقعون من ابناءهم ان يقوموا بأودهم في سني شيخوختهم . ومثل ذلك اعتبار المنافع المترتبة على آلة الخياطة شبيهة بالمنافع المترتبة على الالقاب ، اذ ان خياطة ملابس السيدات مربحة مادياً في جميع انحاء بلاد الايبو .

ولا شك في ان التغيرات التي طرأت على الاوضاع الاقتصادية النسبية للرجال والنساء ، منذ بدء الاحتلال البريطاني حتى اليوم ، قد سارت في خطوات بطيئة ومتدرجة . وكان الرجال اول من اختبر عملية استيعاب الثقافات الاجنبية

كالتعليم والاحتكاك بالاوروبيين ، التي لا يزال اثرها في معظم نساء الافكبو محدوداً ، غير ان تغير الوضع الاقتصادي عند النساء كان اوسع نطاقاً منه عند الرجال . فمع ان نساء الافكبو اقل ثروة من نساء بعض المجتمعات الاخرى من شعب الايبو ، فان تحررهن من اعتمادهن على ازواجهن ذو دلالة قوية تستلقت النظر . ومعظم نساء الافكبو يعترفن بالتفوق التقليدي الذي يتمتع به الرجال في اغلب الميادين ، غير ان هذا التفوق اصبح مثار جدل وتساؤل في نظر بعض النساء اللواتي تشربن الثقافات الاجنبية .

وكان من نتيجة التطورات التي حدثت منذ الاحتلال البريطاني ان ازداد احترام النساء لانفسهن ، ومما عزز هذا الشعور الافكار التي نادى بها اعضاء الارساليات التبشيرية والمعلمون والموظفون الحكوميون عن مركز المرأة ودورها الفعال في المجتمع . ويعتقد معظم رجال الافكبو ان هذه المواقف والاتجاهات تناسب المجتمعات الاوروبية ولا تصلح كثيراً للتطبيق على زوجاتهم ، غير ان نساء الافكبو اخذن يدركن الامكانات المتوافرة لديهن لتحسين مركزهن والنهوض بمستواهن الاجتماعي . اضاف الى ذلك ان اسهامهن في ائاحة فرص النجاح والتقدم الاقتصادي والاجتماعي لاطفالهن عن طريق تمويل تعليمهم ، أدى الى تعزيز احترامهن لانفسهن كما جعلهن في مركز افضل للتعامل مع ازواجهن واطفالهن .

وهكذا نرى ان الرجال حرصوا على الاحتفاظ بوضعهم الراهن ، اما النساء فقد استعملن التغير الثقافي وسيلة لتحسين مركزهن الاقتصادي . ومع ان احترام النساء للرجال سمة عميقة الجذور في ثقافة الافكبو التقليدية ، فان الدعوة الى تحسين المركز الاجتماعي هي ايضاً من السمات التي يشدد عليها المجتمع . ومما لا ريب فيه ان الكاسافا استهوت النساء بشكل خاص ، على اعتبار انها وسيلة لتخفيف وطأة موسم المجاعة ، وتوضح لنا هذه النقطة حين نأخذ بعين الاعتبار

ان النساء يحملن قسطاً من مسؤولية تأمين اللوازم الغذائية للعائلة. اما نبذ الرجال للكاسافا فيمكن تفسيره بسهولة ، فمحصول اليام ، في نظر الافكبو ، يمثل الثروة^{٢٦} وهو اهم المحاصيل الغذائية الرئيسية التي يحتاج اليها الاستهلاك البشري^{٢٧} . اصف الى ذلك انه يحظى بدعم القوى الخارقة التي تعتبر ضرورية لاستمرار الحياة على الصعيدين الديني والدينيوي . واما موقف النساء فيختلف كثيراً عن موقف الرجال ، اذ لم يكن لديهن شعور قوي بالضمان الاقتصادي ، ولذا يمكن القول انه لم يكن لديهن اي شيء يخسرنه في حالة تغير اوضاعهن . وقد يبدو ضرباً من التناقض ان نقول ان الرجال كانوا اكثر تعرضاً من النساء للاتصال المباشر بالثقافات الاوروبية ، غير ان النساء كن اكثر استعداداً للتغير في المجالات الاقتصادية .

مقابلة بين الافكبو وفئات اخرى من الايبو

هناك ثلاثة انواع رئيسية من المجتمعات الاقتصادية عند شعب الايبو . اولها المجتمع الريفي الذي يعيش ، في المقام الاول ، على الزراعة ، ومن الامثلة على هذا النوع مجتمع الافكبو^{٢٨} . ويكاد المجتمع الريفي يكفي نفسه بنفسه في المواد الغذائية وفي بعض اللوازم المنزلية الاخرى . وقد يعمل بعض افراده تجاراً

٢٦ كان محصول اليام ولا يزال يستعمل في دفع رسوم الالتساب الى جميعات الالاقاب .

٢٧ قيل لأحد افراد الافكبو ان اليام لا يزرع في الولايات المتحدة الامريكية ، فما كان منه الا ان تساءل : « ولكن كيف يمكن لاطفالكم ان ينموا ويكبروا ؟ »

٢٨ يجد القارئ ابحاثاً اقتصادية ماثلة عن شعب الايبو في المرجعين الآتين :

J. W. Wallace, « Agriculture in Abakaliki and Afikpo », Farm and Forest, II (October, 1941), 89-93, and Forde and Scott, « Native Economies », pp. 64-71.

يضطرون الى السير مسافات بعيدة ، او عمالاً يتجولون من منطقة لآخرى . غير ان مثل هذه الالوان من النشاط لا تعتبر حيوية ولا ضرورية لاستمرار بقاء المجتمع .

اما النوع الثاني فهو المجتمع الريفي شبه الزراعي الذي يمتاز بكثافة سكانه العالية ، وبانهاك التربة نتيجة اخضاعها لزراعة مكثفة دون اراحتها من آن لآخر ، واحياناً كثيرة بتطور واسع النطاق في الصناعات المتصلة بمنتجات النخيل . وتنتشر فئات هذا النوع من المجتمع في « منطقة النخيل » التي تمتد من بنين الى كلبار وتضم معظم مقاطعة اويري وقسماً من مقاطعة اونييتشا . وهنا ايضاً تشكل الزراعة نشاطاً هاماً ، ولكنها لا تمثل الاساس الاول الذي تقوم عليه معيشة السكان ، اذ يضطر المجتمع الى استيراد الكثير من لوازمه الغذائية والى المحافظة على مستوى معيشته بتصدير عدد من عماله الى مناطق المدن او الى مناطق زراعية اخرى كثافة سكانها اقل من كثافة المنطقة التي يعيش فيها المجتمع شبه الريفي . ويطلق جونز مصطلح « الجماعات شبه المدنية » على الفئات التي لم تعد تمثل مجتمعات زراعية حقيقية وانما اصبحت « مستودعاً لتصدير العمال »^{٢٩} . ومن خصائص هذه الفئات انها تعرضت للاحتكاك المباشر

G. I. Jones, « Ibo Land Tenure, » Africa, XIX (October, ٢٩ 1949), 323. Examples of this type of community are Nguru, discussed in Sylvia Leith-Ross, « African Women (London: Faber & Faber, 1939), pp. 135-83 ; Oko, in A. T. Grove, « Land Use and Soil Conservation in Parts of Onitsha and Owerri Provinces » (Geological Survey of Nigeria, Bulletin No. 21 — Zaria : Nigerian Government, 1951), pp. 59-73, and « Soil Erosion and Population Problems in South-east Nigeria, » Geographical Journal, CXVII, Part III, (September, 1951), 291-306 ; Umueke Agbaja, in M.M. Green, « Ibo Village Affairs » (London : Sidgwick & Jackson, 1947) ; and Umunna, in Jones, « Ibo Land Tenure », pp. 311-12.

بالأوروبيين فترة أطول من المجتمعات الريفية ، كما أنها تضم نسبة أعلى من المتعلمين ومن الأشخاص الذين اعتنقوا المسيحية . وفي المناطق التي تعنى كثيراً بمنتجات النخيل نلاحظ أن تجارة الأسواق تحظى باهتمام الرجال والنساء على حد سواء وأنها تمارس على نطاق واسع في المجتمعات المائلة لمجتمع الأفكبو . ويرتبط مدى النشاط التجاري بمورد النخل - في هذه الحالة منتجات النخيل - وبقرب الشركات التجارية الأوروبية ، وبوجود مؤسسات اقتصادية أخرى كشركات التسليف الأوروبية وجمعيات الادخار التي تعرف باسم « نوادي المساهمين ، أو جمعيات الميكيري »^{٣٠} .

وأما النوع الثالث فهو مجتمعات المدن المركزية التي تقوم ، في الأساس ، على أنماط شبيهة بالأنماط الاقتصادية الأوروبية . فهناك مدن في بلاد الإيبو - مثل أونيتشا واينوجو وبورهاركورت - نمت وقطورت حول مراكز تجارية وإدارية أوروبية ، وهي تعتمد ، في تأمين معيشتها ، على إيراداتها المالي .

ويختلف الوضع الاقتصادي للنساء الأفكبو عن الوضع الاقتصادي للنساء المجتمعات شبه الريفية من عدة أوجه . فدخل المرأة ، في المجتمعات شبه الريفية المنتشرة في منطقة النخيل ، أعلى منه في أفكبو ، ولذا فإن نطاق

٣٠ توجد في أفكبو جمعيات « ميكيري » للرجال ، أما الجمعية الوحيدة المائلة التي نظمتها النساء فقد توقفت عن العمل بسبب المنازعات الداخلية . يجد القارئ بحثاً عن هذا الموضوع في المرجع التالي :

Shirley G. Ardener, «The Social and Economic Significance of the Contribution Club among a Section of the Southern Ibo» (Annual Conference, West African Institute of Social and Economic Research, Sociology Section; Ibadan, University College; 1953), pp. 128-42 (mimeographed).

تجارتها اوسع من تجارة المرأة في افكبو . واذا استثنينا بعض التاجرات الموسرات ، امكننا القول ان نشاط النساء التجاري في المجتمعات شبه المدنية ، يقتصر ، كما هي الحال في افكبو ، على المناطق القريبة من منازلهن وذلك بسبب اضطرارهن الى القيام بواجباتهن في البيت والمزرعة . والجدير بالذكر ان القيود المفروضة على نساء المجتمعات شبه الريفية اقل صرامة منها في افكبو ، وان وسائل المواصلات من المدن واليهما ايسر واكثر انتشاراً . ومع ان نساء المجتمعات شبه الريفية قد تبنين ايضاً الكاسافا وتوسعن في الاتجار بها في الاسواق منذ بدء الاحتلال البريطاني ، فان دلالة هذا التغير ، بالمقابلة مع الاوضاع السابقة للاحتكاك بالاوروبيين ، تختلف عن دلالاته بالنسبة لنساء الافكبو .

ففي افكبو تعتبر الكاسافا رمز استقلال النساء ، كما تمثل وسيلة للربح باعتبارها محصولاً يفيض عن الحاجة المنزلية^{٣١} . اما في المناطق التي تريد فيها كثافة السكان عنها في افكبو ، فتتصدر اهميتها الرئيسية في انها تشكل مادة غذائية استهلاكية^{٣٢} ، ذلك لان الاراضي المنهكة وغير الخصبة لا تكفي لانتاج اليام بكميات كبيرة ، كما هي الحال في افكبو . وفي هذه المناطق يستعمل الدخل المتوفر من التجارة ومن الصناعات المتصلة بمنتجات النخيل في استيراد كميات كبيرة من المواد الغذائية ، في حين تنتج افكبو معظم ما تحتاج اليه من المواد الغذائية . ولما كان ازدهار الصناعات القائمة على منتجات النخيل يتوقف على تقلبات الاسعار في الاسواق العالمية ، فان عنصراً من الشك يكتنف دائماً

٣١ تشكل الكاسافا مادة غذائية عند الافكبو ، غير ان قيمتها الاقتصادية الرئيسية تنحصر في انها سلعة للبيع .

٣٢ يرى «ليث - روس» ان العبء الملقى على عاتق النساء العاملات في المزارع يزداد في فترات الكساد الاقتصادي في المناطق شبه الريفية ، نظراً لان انتاج المحاصيل الغذائية الرئيسية ، أي الكاسافا واليام ، هو من اختصاص النساء . أنظر :

Leith-Ross, African Women, p. 144.

اقتصاد الجماعات التي تعتمد اعتماداً كبيراً على هذا المصدر من الدخل^{٣٣} . وهكذا فان النساء في مجتمعات الايبو شبه الريفية قد يكن اغنى من نساء الافكبو ، غير ان الاستقرار الذي يتميز به الاقتصاد المتواضع لنساء الافكبو يقابل النقص في الثروات المالية .

اما المهن التي تحترفها النساء في المدن فتتنقسم الى مهن خاصة بالنساء المتعلقات ومهن خاصة بالنساء غير المتعلقات ، هذا مع العلم بان هناك تداخلاً بين النوعين . ويلاحظ ان النساء اللواتي يحترفن التجارة في الاسواق يشكلن اكبر نسبة من مجموع النساء اللواتي يمارسن اعمالاً مربحة من الناحية المادية^{٣٤} . اما نطاق هذا النشاط التجاري فيتفاوت من حالة لاخرى : فقد يقتصر على الاتجار بكميات صغيرة من الاقمشة والصابون والملح وزيت النخيل وبعض المواد الغذائية ، وقد يكون على نطاق واسع يتطلب شراء سلع مختلفة بالجملة ، وفي هذه الحالة قد تستخدم المرأة التاجرة عدة مساعدين^{٣٥} . وتمارس بعض نساء المدن اعمال الوساطة او السمسرة في تجارة الاسماك واليام ، وكذلك اعمال التسليف والربا . وتعتبر خياطة ملابس السيدات مهنة مجزية من الناحية المادية ، وهي مهنة تحترفها المتعلقات وغير المتعلقات على حد سواء . ويقال ان مزدود «البغاء» قد زاد كثيراً منذ بدء الاحتلال البريطاني . والجدير بالذكر ان البغاء يمارس في المناطق الريفية ، غير انه اوسع انتشاراً في مناطق المدن حيث يكثر المال وتقل الضوابط الاجتماعية التقليدية التي تقيد تصرفات الافراد . ومع ان معظم نساء

٣٣ من العوامل التي اسهمت في نشوب اضطرابات «ابا» الهبوط الشديد الذي طرأ على اسعار منتوجات النخيل في خريف عام ١٩٢٩ .

٣٤ ان الابحاث التي نشرت حول هذا الموضوع لا تبين درجة التحصيل العلمي عند النساء اللواتي يحترفن التجارة في الاسواق .

Leith-Ross, «African Women», pp. 339-40.

المدن لا يمارسن اعمالاً زراعية ، فانه يتوقع منهن ان يسهمن في الاتفاق على عائلاتهم^{٣٦} . وعلى كل حال فان مسؤولية الرجال عن الاتفاق على عائلاتهم اكبر في مناطق المدن منها في مناطق الريف . ومع ان بعض الرجال يشكون من ان زوجاتهم ينزعن الى الكسل بعد الانتقال من القرية الى المدينة ، فان الكثير من البيانات المتوافرة عن نشاط نساء المدن لا يؤيد هذا الزعم .

وثمة وضع اقتصادي لبعض النساء لا يمكن تصنيفه في باب معين واضح المعالم ، وينشأ هذا الوضع حينما تضطر المرأة الى الاقامة بارة في الريف وتارة في المدينة . فبعض الرجال المتفرغين للعمل في المدن يطلبون الى زوجاتهم توزيع اوقاتهم بين القرية والمدينة ، بحيث يمدن الى القرية في مواسم معينة للاعتناء بالمحصولات الزراعية^{٣٧} . ويصدق هذا القول على المناطق شبه المدنية التي تكون فيها كثافة السكان عالية مثلما يصدق على المجتمعات التي تعتمد اعتماداً كبيراً على المحصولات الزراعية الرئيسية كمجتمع الافكبو الذي يصدر عدداً من رجاله الى مناطق المدن في نيجيرية حيث يستخدمون عمالاً فنيين او غير فنيين . ولزوجات هؤلاء الرجال مكان في مجتمع القرية كما في مجتمع المدينة ، غير ان مجتمع القرية ينظر اليهن كما لو كن قسماً من العنصر الذي تأثر بالثقافة الاوروبية . ومهما يكن من أمر ، فانهن يلعبن دوراً مهماً في عملية التفاعل الثقافي ، اذ يمثلن حلقة اتصال بين مجتمع المدن ومجتمعات القرى النائية .

ومن العوامل التي تؤخذ بعين الاعتبار عند بحث اوضاع النساء الاقتصادية الصداق الذي يدفعه الرجل للعروس او اهلها عند الزواج . وقد ظل هذا التقليد

Sylvia Leith-Ross, «African Conversation Piece», (London: ٣٦ Hutchinson & Co., 1944); p. 44.

Leith-Ross, «African Women», pp. 273-74.

قائماً حتى يومنا هذا في جميع انحاء بلاد الايبو ، وذلك على الرغم من تقبل الناس للمسيحية ولنظام التعليم الغربي . وشهدت السنوات الاخيرة تضخماً كبيراً في قيمة الصداق في كلا نوعي المجتمع ، المدني وشبه المدني . وتتفاوت قيمة الصداق تبعاً لتفاوت مستوى التعليم النظامي الذي حصلته الفتاة ، اذ يسود الاعتقاد بان للاب حقاً في استرداد بعض الاموال التي وظفها في تعليم ابنته ^{٣٨} . وقد اصبح تأمين الصداق مطلباً عسيراً على معظم الرجال ، وكان من جراء ذلك ان قلت حالات تعدد الزوجات ، وكثرت حالات الزواج الخالي من المراسيم ، وانتشر البغاء ، واخذ الرجال والنساء يؤجلون الزواج الى سن متأخرة ^{٣٩} . وقد ادى هذا التغير الى اضعاف مركز الرجال الاقتصادي بالنسبة للنساء . اما في افكبو ، فان صداق العروس محدد بخمسة جنيهات استرلينية ، ولذلك لا يشكل الزواج صعوبة بالنسبة للرجال ، كما انه لم يؤد الى التفكك الاجتماعي الذي تتحدث عنه التقارير المرفوعة عن بعض فئات الايبو .

ولا تعتمد المهن النسائية بالضرورة على مكان الاقامة . فمع ان الزراعة والصناعة المتصلة بمنتجات النخيل تعتبران من الاعمال الريفية ، فان النساء

٣٨ كان صداق العروس في مدينة اويري في عام ١٩٥٥ كما يلي :

١٠٠ جنيه استرليني للفتاة غير المتعلمة .

٢٠٠ جنيه استرليني للفتاة التي انتهت المدرسة الابتدائية .

٣٠٠ للعملة المؤهلة او الممرضة او القابلة .

Nigeria, Eastern Region, « Report of the Committee on Bride Price », (Enugu : Government Printer, 1955), p. 6.

وذكر « ليت - روس » ان صداق العروس في مدينة اويري كان ، في منتصف عام ١٩٣٠ ، يتراوح بين ١٠ و ٣٠ جنيهاً استرلينياً . انظر :

(African Women, p. 204).

٣٩ « Report of the Committee on Bride Price ». J. S. Harris, « Some Aspects of the Economics of Sixteen Ibo Individuals », Africa, XIV (April, 1944), 325.

اللواتي يمارسها قد يقمن في المدن شطراً من السنة . ولا تقتصر تجارة الاسواق وخياطة ملابس السيدات على فئة دون اخرى ، فهما منتشرتان في جميع انواع مجتمعات الايبو . واذا استثنينا خياطة ملابس السيدات ، أمكننا القول ان جميع الوان النشاط الاخرى عريقة وتعود الى العهود السابقة للاحتلال البريطاني . ويعتبر التعليم العامل المسؤول عن حدوث أهم تغير جذري في المركز الاقتصادي لنساء الافكبو ، وينطبق هذا القول ايضاً على الرجال . ففي معظم الحالات رسم التعليم خطأ فاصلاً حدد وضع النساء المتعلقات وعلاقاتهن مع الاعضاء الآخرين في مجتمعهن سواء كان هذا المجتمع ريفياً او مدنياً او شبه مدني . ومع ان مكان الاقامة لا يقرر عادة نوع المهن التي تمارسها النساء المتعلقات ، فان فرص العمل المناسب للمتعلقات اكثر في المدن منها في المناطق الريفية . اما اشيع المهن التي تحترفها النساء المتعلقات فهي التعليم ، والتريض ، والشؤون الاجتماعية ، والقبالة في دور معتمدة للولادة ، وخياطة ملابس للسيدات . ولا تنحصر هذه الوظائف في المدن ، فهي موجودة ايضاً في المناطق الريفية ، ولكن على نطاق اضيّق ، وينتظر ان يزداد عدد هذه الوظائف في السنوات المقبلة . ولا يختلف موقف نساء الافكبو تجاه وضعهن الاقتصادي وتجاه الاعضاء الآخرين في مجتمعهن عن موقف زميلاتهن في المناطق الاخرى .

وهناك فئة من النساء تحتل مركزاً وسطاً بين المتعلقات وغير المتعلقات ، وهذه تضم الفتيات اللواتي انهن ثلاث او اربع سنوات دراسية ولكنهن غير مؤهلات لاشغال وظائف فنية او مهنية . وتكثر هذه الفئة ، بوجه خاص ، في المناطق التي عنيت بتعليم الاناث مدة أطول من غيرها كبعض المناطق في مقاطعتي اونيتشا وأويري . غير ان منطقة افكبو لم تختبر بعد مثل هذه المشكلة ، لان معارضة المجتمع لتعليم الاناث كانت ، الى عهد قريب ، شديدة جداً حتى انه لم يلتحق بالمدارس من الفتيات الا اللواتي كن يشعرن بحافز قوي الى التعلم ، وفي معظم الحالات كانت هذه الفئة من الفتيات الطموحات تواصل

دراستها حتى نهاية المرحلة الابتدائية . ولا تتوافر لدينا معلومات وافية عن الوضع الاقتصادي للنساء شبه المتعلّقات، ويبدو انهن يحترفن التجارة او الحياطة وما شاكل ذلك من الاعمال التي تتطلب شيئاً من المهارة ، ولكنهن لا يقبلن كثيراً على الزراعة ، وما ذلك الا لان معظم افراد الايو الذين اكتسبوا قسطاً من التعليم في المدارس يعتقدون ان الزراعة ليست من المهن التي تحظى بمكانة عالية في المجتمع ، اضافة الى ذلك ان البنات اللواتي يلتحقن بالمدارس لا تتاح لهن الفرصة لان يتدربن على الزراعة ابان طفولتهن .

وينطوي تعليم النساء ، في الكثير من مجتمعات الايو ، على مضاعفات مهمة بالنسبة لوضعهن الاقتصادي والاجتماعية . فبعض الاهالي ، بخاصة اهالي المدن ، يرون ان المرأة المتعلمة يجب الا تشتغل بعد الزواج خشية ان ينال ذلك من كرامتها ومنزلتها الاجتماعية . وكان من جراء هذه الفكرة ان اصبح من العسير على الكثير من الفتيات ان يجدن ازواجاً لهن بعد التخرج من المدرسة ، نظراً لان معظم الرجال لا يميلون الى دفع صداق عال مقابل الزوج من فتيات متعلّقات لا يعدن عليهن باية فائدة اقتصادية ^{٤٠} . ويؤثر الكثيرون الزواج من فتيات غير متعلّقات او شبه متعلّقات لانهن اقل نفقة ، واكثر استعداداً للعمل من المتعلّقات . ويلاحظ ان الفتيات اللواتي نصيبهن من التعليم لا يؤهلن لاشغال وظائف فنية او شبه فنية ، لا يملن الى ممارسة الاعمال الاقتصادية التقليدية الخاصة بمجتمعاتهن المحلية ، ولذلك تراهن يجدن صعوبة في اعالة انفسهن بطريقة تنسجم مع تدريبهن او مع رغباتهن الشخصية . ويصدق هذا القول ايضاً على الكثيرين من شباب نيجيرية اليوم ، ولكن الفتاة تختلف عن الفتى في انها تستطيع ان تجد في الزواج حلاً جزئياً لمشكلة الاعالة الاقتصادية ، هذا مع العلم ان حتى هذا الحل قد اصبح عسير المنال في بعض المجتمعات .

Leith-Ross, «African Women», pp. 259, 264-65, 266.

الخلاصة والخاتمة

يرتبط النشاط الاقتصادي لنساء الافكبو ، في المقام الاول ، بالمهن التقليدية للمجتمع المحلي : الزراعة ، وصنع الآنية ، والتجارة في الاسواق . وقد توسع هذا النشاط بسبب ازدياد حرية الحركة والتنقل وادخال الكاسافا والعملة المتداولة في افريقيا الغربية البريطانية . وكان من نتائج الاحتكاك بالاوروبيين ان تغير موقف النساء تجاه الاقتصاد القائم على الاعتبارات الاجتماعية والمعنوية وأخذ يتجه اتجاهاً عملياً يتميز بالاهتمام بالمشروعات التي تعود بفوائد مباشرة والتردد في المغامرة بمشروعات طويلة الامد قد لا تعطي مردوداً مضموناً . اما بالنسبة للرجال ، فقد ظل الاقتصاد القائم على الاعتبارات الاجتماعية والمعنوية ينزع ، في اغلب الحالات ، الى التمسك بالقيم التقليدية . وحدث التغير الثقافي اثرأ متبايناً في الاوضاع الاقتصادية النسبية للرجال والنساء ، فبينما اتجه الرجال الى التمسك بالوضع الراهن ، اتجهت النساء الى تقبل العناصر الثقافية الجديدة واستغلالها والاستفادة منها .

ولم يتأثر الافكبو كثيراً بالعوامل التي اثرت في المجتمعات الاخرى ، كازدياد الضغط السكاني ، والتقلبات التي تتصل بالصناعات القائمة على منتوجات النخيل ، وارتفاع نفقات الزواج . وتشبه منطقة افكبو المناطق شبه المدنية المزدهمة بالسكان من حيث ظاهرة هجرة العمال ، ولكن يبدو ان رجال افكبو يؤمنون المدن بدافع رغبتهم في التقدم مهنياً وليس بقصد العمل على تأمين معيشتهم .

اما النشاط الاقتصادي للنساء المتعلقات في افكبو فيشبه نشاط زميلاتهن في المجتمعات المدنية وشبه المدنية . وثمة فجوة بين النساء المتعلقات والاغلبية غير المتعلقة من رجال ونساء الافكبو ، وتنعكس هذه الفجوة بوضوح في تباين انواع الخبرة ومواطن الاهتمام وهي تشكل حاجزاً اجتماعياً بين الفريقين . ومن

المحتمل ، على ما يبدو ، ان يؤدي انتشار تعليم الاناث الى نشوء مراكز اجتماعية واقتصادية تحتل مكاناً وسطاً بين المهن الفنية الحديثة من جهة والمهن التقليدية من جهة اخرى .

ولم يؤد التغير الاقتصادي في افكبو الى تفكك العلاقات الاجتماعية بين الرجال والنساء على غرار ما حدث في بعض المجتمعات الاخرى التي شهدت ارتفاعاً كبيراً في تفقات الزواج ، غير انه ادى الى تغير كبير في وضع الزوجة بالنسبة لزوجها . فتوقف الحروب الاهلية وتجارة الرقيق حرم الرجال من بعض ما كانوا يتمتعون به من منزلة وتقدير بوصفهم مقاتلين ومدافعين عن عائلاتهم وقراهم ، كما ادى في الوقت نفسه الى اضعاف سيطرتهم على النساء بسبب تضائل اعتماد زوجاتهم عليهم في تأمين الحماية والامن . اضاف الى ذلك ان الفرص الاقتصادية الجديدة التي افاحها التغير الثقافي للنساء عززت استقلالهن الاقتصادي واحترامهن لانفسهن كما مكنتهن من القيام باود انفسهن دون دعم من ازواجهن .

وفي هذه المرحلة الانتقالية تضافر نمطان من الانماط التي تقرها التقاليد على اضعاف سلطة الازواج على زوجاتهم ، وهذا اثر لا ينسجم مع القيم التقليدية . اما هذان النمطان فهما : الاهمية الكبيرة التي يعلقها المجتمع على الاجتهاد الفردي والمشروعات الفردية ، وحق الزوجة في الفوائد التي تجنيها من بيع ما يفيض من انتاجها عن الحاجات المعيشية . ونذكر ، على سبيل المثال ، ان نبذ الرجال في افكبو للكاسافا يتوأم ، في ذاته ، وتقاليد القوم ، الا انه في الوقت نفسه ادى الى اضعاف مركز السلطة الذي يتمتع به الازواج . ومهما يكن من امر ، فان البلبلة التي تكتنف اوضاع الجنسين وموقف كل منهما تجاه الآخر تقتصر على

الصعيد المنزلي ولا تتناول الصعيد العام. فليس ثمة اي خطر يتهدد مركز الرجال القائم على سلطتهم الدينية والاخلاقية والشرعية . وبجمل القول ان التغير في الوضع الاقتصادي النسبي لكل من الجنسين قد اسهم في خلق شيء من عدم الاستقرار في العلاقات الزوجية ، ولكنه لم يغير في التوزيع التقليدي للمسؤولية الاقتصادية في القيام باود العائلة – اي لم يطرأ اي تغير على العنصر الاسامي الذي يتوقف عليه الحفاظ على كل من العائلة والمجتمع .

دافيد و. آمس

من الظاهرات الشائعة في حياة الولوف حل المشكلات بالجهد التعاوني المشترك . ومن الامثلة على ذلك نشاط الفئات التي تتعاون في ميدان العمل وفي جهودها الرامية الى تأمين « الضمان » الاقتصادي لاجضاءها . ويطلق الاهالي على هذا النوع من الفئات مصطلح « كومبين » * ، اما المصطلح التقليدي « خامبا » فلا يستعمله الا الشيوخ . ودرج الباحثون الذين كتبوا عن افريقيا الغربية على الاشارة الى هذه الفئات بالتعبير « فئات العمل التعاوني » ، ولكن لا بد هنا من ان نبين ان هذه الفئات توفر ايضاً اسباب الترفيه ، والمعونة المتبادلة في النشاط الانتاجي ، و « التأمين » على غرار ما هو متبع عند بعض الشعوب الاخرى في افريقيا الغربية . وهكذا نرى ان لهذه الفئات وظيفة اقتصادية ووظيفة اجتماعية ، ولكن من العسير علينا ان نقرر اي الوظيفتين اهم في نظر مجتمع الولوف . وما يزيد الامر تعقيداً ان سكان بثرست ، عاصمة غمبية ومينائها ، يستعملون مصطلح « كومبين » للدلالة على انواع مختلفة من النوادي والجمعيات التي لا تؤدي وظائف

* اغلب الظن ان هذا المصطلح مشتق من الكلمة الفرنسية « Compagnie » .

تعاونية . وعلى كل حال فان المصطلح « فئات العمل التعاوني » مناسب في هذا المقام لانه يعكس الدلالة الرئيسية للوظائف التي تؤديها مثل هذه المؤسسات في المجتمعات الريفية .

يبلغ عدد سكان الولوف نحو ٧.٠٠٠.٠٠٠ نسمة معظمهم من المسلمين ، منهم ٦٦٦.٠٠٠ يقيمون في السنغال الفرنسي وحوالي ٣٠.٠٠٠ في غمبية الخاضعة للإدارة البريطانية^١ . وتستند هذه الدراسة الى الابحاث التي اجريت في غمبية ، وبخاصة في قرى نجاو في السالوم الاعلى وبلنجار في السالوم الاسفل ، وفي بعض القرى السنغالية المجاورة .

وتعتبر الزراعة النشاط الرئيسي لسكان الولوف ، مع العلم بان الموسرين منهم يعنون ايضاً بتربية بعض المواشي . ويعنى الرجال بالمحصولات الزراعية الرئيسية ، كالذخن والقمح ، وهم الذين ينتجون القسم الاكبر من محصول جوز الارض او الفول السوداني الذي يعتبر اهم المحاصيل التجارية . وقد انصرف الشباب ، بوجه خاص ، الى التركيز على انتاج الفول السوداني حتى ان البلاد اضطرت الى استيراد كميات من المواد الغذائية الاساسية من الخارج . وفي المناطق القريبة من النهر تعنى النساء بزراعة الارز في اراضي المستنقعات وفي غابات المانكروف (الغابات المناقعية الكثيفة) المنتشرة على ضفتي النهر ، ولم تنتشر هذه الزراعة في منطقة السالوم الاعلى الا في المدة الاخيرة . وتقوم نساء الولوف عادة بزراعة

١ « Report of the Census Commissioner for Bathurst » (Bathurst : Government Printer, 1944) and « Annual Census of the Protectorate » (Sessional Paper No. 5, 1949 - Bathurst : Government Printer, 1950). Also, « Afrique Occidentale Française : Encyclopédie Coloniale et Maritime », (Paris : Éditions de l'Union Française, 1949), I, 114.

بعض الحضار في الاراضي المحيطة بمنازلهم ، وربما ايضاً بانتاج كميات بسيطة من الفول السوداني. ويختلف الولوف عن قبيلة الماندينجو المجاورة في انهم يسارعون الى الانتقال الى اراض جديدة بعد ان تنهك تربة الاراضي التي يستغلونها .

ومن الصعوبات التي تواجه المزارعين ان الفصل الممطر قصير ولا يسمح باستغلال اكثر من محصول سنوي واحد في الاراضي الزراعية ، وان كمية المطر السنوية تتفاوت من سنة لآخرى . وبسبب تفاوت كمية المطر السنوية ، وضعف التربة في بعض الحالات ، والاهتمام بالمحاصيل التجارية على حساب المحاصيل الغذائية ، تعاني البلاد ازيمات غذائية تتكرر من حين لآخر ، وبخاصة في منطقة السالوم الاسفل حيث تتعرض التربة لانهاك شديد .

وتشكل صناعة المنسوجات القطنية اهم الصناعات والحرف عند الولوف . ويتولى الرجال زراعة القطن ونتاجه ، بينما تتولى النساء عملية غزله . اما حياكته فهي من اختصاص الذكور من « الجام » الذين ينتمون الى طبقة اجتماعية ينحدر اعضاؤها من نسل العبيد . وثمة مهنة اخرى يختص بها الذكور وهي : اشغال الجلود والحدادة وصنع السلال ، وهذه المهنة الاخيرة — اي صنع السلال — هي الوحيدة التي لا تنحصر في طبقة معينة من الطبقات الاجتماعية التي يتكون منها شعب الولوف . اما صنع الاواني الخزفية فهو من اختصاص النساء .

ويقوم نظام الولوف الاجتماعي على تصنيف الطبقات في ترتيب هرمي صارم وواضح المعالم . فالتسلسل الوراثي من جهة خط الآباء هو الذي يقرر الطبقة التي ينتمي اليها الفرد ، ويحظر على الفرد ان يتزوج من خارج نطاق طبقته او مستواه الاجتماعي . اما الطبقات الاجتماعية فيمكن ترتيبها تنازلياً كما يلي : الجامبور (الذين ينحدرون من نسل الاحرار) ، الجام (الذين ينحدرون من عبيد الجامبور) ، التيجا (الحدادون) ، الاودي (عمال الجلود) — وهؤلاء يستطيعون

الزواج من طبقة التيجا ، وعبيد «التيجا والودي» ، والجوييل (المغنون) ،
واخيراً عبيد « الجوييل » .

واكبر وحدة من وحدات القرابة التي ينتمي اليها الفرد هي الحاسكان .
ويحمل اعضاء هذه الوحدة لقباً عائلياً واحداً ، ويعتقد انهم ينحدرون - من
جهة خط الآباء - من سلف مشترك . ومع ان الحاسكان لا تحرم الزواج الداخلي ،
فان طوطميتها ووعيتها لكيانها يوحيان بانها ربما كانت تفعل ذلك قبل الاحتكاك
بالاسلام . وتنقسم الحاسكان الى وحدات فرعية كالوحدات السلالية الموسعة
والعادية التي تعتمد على نسب الآباء . ويبدو ان الوحدات السلالية الموسعة
لا تلعب دوراً وظيفياً هاماً ، باستثناء اختيار الزعماء من السلالات «الملكية» .
ولا تطبق القواعد الخاصة بالزواج الخارجي الا على مستوى الوحدات السلالية
العادية التي تختلف عن الوحدات الموسعة في انها تضم الاقرباء القريبين من جهة
خط الذكور ولما تنقص علاقات القرابة الى اكثر من ثلاثة اجيال . وتخضع
السلالة ، في كل منطقة ، لزعامة اكبر اعضاءها سناً ، وتستشير في جميع الشؤون
التي تهم الجماعة ، وبخاصة توزيع الاراضي والزواج والمنازعات .

ويعترف الولوف ايضاً بالسلالات القائمة على النسب من جهة الام ، ويشيرون
اليها بمصطلح «مين» (حليب الام) . وهذه الوحدات ، شأنها شأن السلالات
الابوية ، قلما تنقص علاقات القرابة بين اعضاءها الى ابعد من الجيل الثالث ،
ولكنها تؤدي وظائف تختلف عن وظائف السلالات الابوية . فالفرد يرث وضعه
الاجتماعي واملاكه عن طريق سلالة الابوية ، ولكنه يقصد سلالة الام طلباً
لنصح والعون وهو واثق بانها سترحب به وتعطف عليه . وكثيراً ما يرسل
الاطفال الى اجدادهم من جهة الام بعد الفطام من اجل تدريبهم .

وتتألف العائلة الموسعة من اعضاء السلالة من جهة الاب ، ومن زوجات

الاعضاء الرجال في السلالة. ويعني ذلك ان العائلة الموسعة قد تشمل عدة وحدات عائلية صغيرة هي : عائلة اكبر الرجال سناً اي الرجل الذي يتزعم الجماعة وهذه تضم زوجاته واطفاله ، وعائلات ابنائه واخوته الذين يصغرونه سناً ، وبعض عائلات المزارعين الذين يعملون في الارض بالاجرة ، واحياناً بعض عائلات الجاهل الذين ينحدرون من نسل العبيد . وهكذا ترى ان العائلة الموسعة هي الفئة الاولى في مجتمع الولوف ، ومن وظائفها انتاج ما تحتاجه من اللوازم الاساسية ، والاشراف على الارض والشؤون المتعلقة بالارث ، وتنظيم شؤون الزواج ، وتسوية المنازعات ، والتربية والتعليم ، والاشراف العام على سلوك الافراد والتأكد من انه يتمشى مع العرف والتقاليد .

ويلاحظ ان التنظيم السياسي التقليدي لمجتمع الولوف اقل تعقيداً منه في الكثير من المجتمعات الاخرى في افريقيا الغربية . وتتألف القرى عادة من عدة سلالات متميزة ، وهي صغيرة نسبياً في غمبية ، اذ ان متوسط عدد سكان القرية في سالوم الاعلى بين عامي ١٩٤٧ و ١٩٥١ يبلغ نحو ١٣٥ نسمة ، اما في السنغال فان القرى ، على وجه الاجمال ، اكبر منها في غمبية . وكانت كل مجموعة من القرى تخضع في السابق لحكم زعيم ، غير ان الزعيم لم يتدخل كثيراً في شؤون القرية الادارية ، فقد كان في نظر الاهالي اشبه بالقائد العسكري منه بالحاكم المدني ، هذا مع العلم انه ينظر احياناً في ما يستأنف من الاحكام الصادرة عن المحاكم المحلية ، وكان يرسل ممثلين عنه الى القرى او يتوجه بنفسه لتجنيد الرجال او جمع الجزية . ومنها يكن من امر ، فان مملكة سالوم ، بما في ذلك امارات منطقة نهر غمبية ، لم تبلغ - من حيث استقرارها وعدد سكانها واتساع سلطتها - مبلغ الممالك العظيمة التي ظهرت في السودان الغربي كمملكة موسي وهوسا ، كما انها لم تشهد نمو مراكز مدنية مثل تمبكتو وكانو .

واصبح رؤساء الاولوية ، في عهد الادارة البريطانية ، يختارون من الزعماء

التقليديين للقبائل الموجودة في المملكة . ومع ان سلطتهم اصبحت محدودة ، فانهم لا يزالون يملكون من الثروة والجاه ما يؤهلهم للاحتفاظ بمجموعة من الحقوق والالتزامات تجاه مجتمعاتهم ، بما في ذلك الحقوق والالتزامات المرتبطة بنشاط فئات العمل التعاوني .

تنظيم فئات العمل وتركيبها

تنظم فئات العمل على اساس الجنس ، وعلى وجه الاجمال تراعى في تنظيمها ايضاً اعتبارات العمر . وتتألف الفئات القياسية للاناث من فتيات عزب او من فتيات متزوجات لم يلتحقن بعد بمساكن ازواجهن او لم ينجبن بعد اطفالاً . اما الشابات المتزوجات اللواتي رزقن اطفالاً فيشكلن فئات عاملة مستقلة في القرية ، وكذلك الامر احياناً بالنسبة للبنات اللواتي لم يدركن بعد سن البلوغ . وتتألف فئات الذكور ، في اغلب الحالات ، من عزاب يتفاوتون في اعمارهم من اولاد في سن الثانية عشرة (من الذين تم ختانهم) الى رجال يتجاوزون الثلاثين . ولما كان صداق العروس كبيراً ونفقات الزواج باهظة ، فان الرجال قلما يتزوجون قبل سن الخامسة والعشرين . ويسمح للشباب المتزوجين الذين لم يصبحوا بعد « ارباب » وحدات عائلية مستقلة ان ينضموا الى فئات العمل وان يعملوا لحساب ابيهم او عمهم او اخيهم الاكبر الذي يوفر لهم ولعائلاتهم ما يحتاجون اليه من المواد الغذائية . ولا يوجد عادة اكثر من فئة عمل واحدة في القرية ، ويعود ذلك الى التفاوت الكبير في العمر بين اعضاء الفئة الواحدة .

ويتوقف تنوع هذه الفئات وعدد المشتركين فيها على حجم القرية . فالقرية الصغيرة تكاد لا تستطيع ان تشكل فئة واحدة ، بينما نجد اربع فئات في بلنجار التي تمثل اكبر وحدة قروية « نقية » من مجتمع الولوف في منطقة السالوم

الاعلى والتي تضم ٧٥ وحدة سكنية ، وهذه الفئات هي : واحدة لصغار الفتيات ، وثانية للفتيات المراهقات ، وثالثة للشابات المتزوجات ورابعة للشباب . ويذكر العارفون من الشيوخ ان فئات العمل كانت اكبر في عهد الحروب القبلية في القرن التاسع عشر حين كانت اغراض الدفاع تتطلب انشاء قرى كبيرة .

ويعتبر كل قتي مؤهلاً لان ينضم الى احدى فئات العمل الخاصة بالذكر عندما يبلغ سنًا تمكنه من القيام باعمال الرجال . وليس ثمة قيود طبقية على الانتساب الى عضوية الفئات او الاشتراك في اعمالها ، باستثناء حالة واحدة وهي ان ابناء الزعيم كثيراً ما يشعرون ان الالتحاق بها يمس كرامتهم ولا ينسجم مع منزلتهم الاجتماعية . ويمكن القول ، بوجه عام ، ان فئات العمل التعاوني تتخطى الحواجز الفاصلة بين الطبقات والسلالات . ولا تجري القرية انتخابات نظامية ، كما انها لا تقوم باي مراسم للاحتفال بانضمام عضو جديد ، اذ ليس على العضو الجديد الا ان يلتحق بفئته ويباشر العمل معها .

ويقف على رأس كل فئة للذكور او الاناث قائد يعرف باسم بوتال (botal) . وجرت العادة ان يختار اعضاء فئة الذكور قائدهم من الرجال المتزوجين المتقدمين في العمر والذين ينحدرون من نسل العبيد . ويجب ان تتوافر في القائد الذي يقع عليه الاختيار عدة مؤهلات . ويجمع معظم اهالي الولوف ان القائد يجب ان يكون متزوجاً ورباً لوحدة عائلية مستقلة ، وان يتحلى بالحكمة والشرف والامانة والكرم والجد والنشاط . وذكر قائد سابق ان صاحب هذا المنصب يجب « ان يتمتع ايضاً باحترام قومه وان يكون بمثابة الاب او الاخ الاكبر للجماعة وان يكون قادراً على قيادتها » . ومن الطريف ان نذكر ان شباب قرية نجاواقصوا قائدهم عن منصبه لانه « كان يستغل الفئة العاملة لاغراضه الخاصة » وكان يحتفظ لنفسه بمعظم ما تنتجه الفئة ، وكان ضئيلاً بتوزيع الغذاء في الولائم والحفلات الراقصة . ويجب ان تتوافر في بوتال كل فئة من فئات الاناث مؤهلات مماثلة تقريباً للمؤهلات المطلوبة من بوتال الرجال .

وعندما يعقد الشباب النية على تشكيل فئة جديدة او لاختيار بوتال جديد، يجتمعون في ساحة القرية ليتفقوا على الشخص الذي يولونه عليهم ، ومن ثم يتوجهون الى منزل المرشح الذي وقع عليه الاختيار في موكب تفرع فيه الطبول. وحين يصلون الى المنزل ، يحضونه على قبول المنصب الجديد ويؤكدون له انه اذا ما بدا لاي عضو ان يعمل ضد رغباته فبإمكانه ان يوبخه بشدة ، نظراً لان تنصيبه رئيساً عليهم قد تم باجماع الآراء . ويندر ان يرفض عرض كهذا ، لان المنصب المعروض يعتبر شرفاً وفرصة لجمع الثروة . واذا وافق المرشح على قبول العرض ، فانه يتقبل ايضاً هدية من جوز الكولا يقدمها اليه الاعضاء . واذا كان لديه معزى ، فانه يقيم وليمة للاعضاء ويتبعها بحفلة راقصة. وتكون الوليمة بمثابة اعتراف بالشرف الذي آل الى المرشح وعلان عام عن تشكيل الفئة .

ويختار الرجال من صفوفهم ايضاً « رئيس فرقة » كثيراً ما يطلق عليه اسم بور (bur) . ويكون هذا الرئيس عادة من طبقة الاحرار ، ويشترط فيه الا يتقاعس عن العمل الشاق لانه ينتظر منه ان يكون قدوة للآخرين اثناء العمل . ويعمل الرئيس ايضاً وسيطاً ينقل رغبات الفريق الى البوتال . واذا رغب احد الملاكين في ان يعمل الفريق في ارضه ، فانه يتصل اولاً بالبوتال ، وهذا يقوم بدوره بنقل الرغبة الى البور للحصول على موافقته . وفي حالة الحصول على الموافقة ، يصبح من واجب البوتال ان يستدعي اعضاء الفريق بالضرب على الطبل وان يعلن لهم ما يجب عليهم عمله . ويبدو ان العلاقة بين البور والبوتال تنظم على غرار العلاقة القائمة بين رئيس المنطقة سيف (seif) ومساعدته الذي ينحدر من نسل العبيد فاربا (farba) ، ولكن يرجح ان البوتال يتمتع اليوم بسلطة اوسع مما تمتع به اي رقيق في القرن التاسع عشر حين كان نظام الاسترقاق لا يزال معمولاً به . فهو الرئيس الفعلي للفئة ، اما « رئيس الفرقة » الذي ينتمي الى نسل الاحرار فقلما يمارس سلطته ، كما يندر ان يرجع اليه القوم عند مناقشة

القضايا المعروضة . وبما يحذر ذكره ان فئات العمل التعاوني الخاصة بالاناث تختار ايضاً « رئيسة فرقة » من بين افرادها الذين ينتمون الى نسل الاحرار .

الوظائف الاقتصادية

تلعب الفئات التعاونية دوراً هاماً في النشاط الزراعي للولوف الذين يعتقدون ان العمل الجماعي ايسر واكثر فاعلية من العمل الفردي . فالعمل الجماعي يعوض عن نقص الادوات والآلات الزراعية . ويحذر بالذكر في هذا المقام ان الولوف يفتقرون الى الكثير من الادوات والآلات اللازمة لتهيئة الارض للزراعة ، حتى انهم لا يملكون المعزقة التقليدية الشائعة في افريقيا الغربية . وبسبب هذا النقص كثيراً ما يضطر الولوف الى القيام باعمال يدوية شاقة من اجل تنقية الارض من الاعشاب الضارة وتهيئتها للزراعة . وبالإضافة الى الفئة التعاونية المنظمة التي تعرف بمصطلح « كومبين » ، هناك جماعات غير نظامية تتعاون في اعمال المزارع على اساس التناوب . واهم الفئات العاملة في النشاط الاقتصادي اليومي هي السلات والعائلات الموسعة وجماعات المزارعين الذين يعملون بالاجرة ويسكنون في الرحاب المحيطة بمنزل الملاك .

وتعتبر الفئة التعاونية الخاصة بالرجال ، من وجهة نظر الولوف ، اكثر الفئات نفعا لانها تمكن اعضاءها من الوفاء بالتزاماتهم الكثيرة تجاه احمائهم . فعقود الزواج تتضمن عادة بنوداً تشترط على الأزواج العمل في حقول احمائهم ، كجمع الفول السوداني ، وتنقية الارض من الاعشاب الضارة وتهيئتها للزراعة الدخن او القمح ، او استصلاح ارض جديدة . وقد يكلف رجل ان يبني منزلاً جديداً في ارض حميه او ان يصلح سياجاً او سقفاً من القش . ويستطيع العضو ، في حالة المرض ، ان يطلب الى فئته ان تعمل في حقوله الخاصة .

وتقوم جماعات من شباب القرى الكبيرة كل سنة بتنقية الحقول الكبيرة التي

يملكها رؤساء المناطق من الاعشاب او بمصايد حاصلاتها الزراعية . وقد يقوم احد الاعضاء باعمال لمصلحة احد رجال الدين الموقرين لينال بركته التي تدفع عنه المصائب وتسهم في تحقيق رفاهه . وكثيراً ما تزرع فئة الرجال حقلاً خاصاً بها ، وتخصص منتوجه من الحبوب او الفول السوداني للانفاق على حفلة راقصة او لاقامة وليمة تكون اطعمتها من اعداد فئة النساء المحلية .

وكانت الاشغال العامة ، قبل تحويل البلاد الى محمية بريطانية ، من اختصاص الكومبيين ، اذ كانت تخضع لاشراف البوتال الذي كان يقوم - بتكليف من زعيم القرية وشيوخها - بدعوة الاعضاء الى العمل كلما دعت الحاجة الى تنفيذ مشروع لمصلحة المجتمع ككل . وقد اصبحت هذه المسؤولية ، في عهد الادارة البريطانية ، اقل وضوحاً مما كانت عليه في السابق . ولكن جميع الرجال القادرين على العمل ، بما في ذلك الافراد الذين لا ينتمون الى الفئة التعاونية ، لا يزالون يتضافرون على تنفيذ مشروعات معينة كحفر بئر او بناء او اصلاح استراحة في ميدان القرية . ولا تزال الفئة التعاونية تشكل نواة القوة العاملة في هذه المشروعات ، ولكن العمل يعتبر من مسؤولية المجتمع بأسره . وفي القرى الكبيرة تقوم فئات العمل التعاونية بتنظيف ميدان القرية وبتمهيد الطرق والممرات المؤدية الى القرى المجاورة . وتتولى الفئة احياناً مسؤوليات جديدة كبناء او اصلاح طرق السيارات لحساب الحكومة .

وتعمل فئات العمال والعاملات سنوياً في حقول قائدها البوتال الذي ينتظر منه مقابل ذلك ان يقدم معزى ويسهم بنصيب كبير من الاطعمة والاموال اللازمة لاقامة الولائم . وتتعاون فئات الذكور والاناث بطرق كثيرة . فحين يعمل الرجال في الحقول ، مثلاً، تتولى النساء احضار الطعام والماء لهم . ومقابل ذلك يقوم الرجال بازالة الحجارة من اراضي النساء ، وبناء السياجات حول

حقول الارز لمنع الحيوانات البرية من الاضرار بالمحصول ، ومساعدة النساء في موسم الحصاد وفي نقل الحبوب الى القرية .

ولا بأس في ان نشير هنا الى احدى العادات الطريفة التي تمارسها فئات العمل التعاوني ، وتعرف هذه العادة بالمصطلح « سرقة الحقل » او « ايقاع الاذى » . فقد تتوجه فئة الى حقل وتنتقيه من الاعشاب او تحصده ، دون ان تعلم صاحبه مقدماً بما اعتزمت عمله . وحين يواجه صاحب الحقل بالامر الواقع يضطر - حتى وان كان بخيلاً - الى ذبح بقرة او عدد من المعز لاقامة وليمة والى تقديم بعض الهدايا الى البوئال ، وذلك خشية ان يشهر به في اوساط المجتمع . وعلى كل حال ، فان الشباب - كي يضمنوا الوليمة - يختارون عادة « مضيفهم » من الاغنياء الذين يشتهرون بكرمهم واستعدادهم للبذل .

وينتظر من كل مضيف تعمل الفئة في حقله ، سواء كان زعيماً او رجلاً من رجال الدين او احد الاقرباء او الاحماء ، ان يزود الفئة بالطعام وجوز الكولا والسجائر . واذا رفض المضيف ذلك ، ترك اعضاء الفئة العمل وانصرفوا الى بيوتهم . وكثيراً ما يقدم المضيف ايضاً هدايا مالية او عينية الى البوئال الذي يوزعها على الاعضاء او يحفظها امانة لاستعمالها في الاتفاق على الجماعة في المستقبل . وقد يرى المضيف ، علاوة على ذلك ، ان يقدم هدية للعامل الذي يتفوق على الآخرين في الجهد والانتاج . ولا تكون هذه الهدايا كلها موضع تفاوض او مساومة ، لا قبل مباشرة العمل ولا بعد اتمامه ، كما لا تعتبر اجراً يدفع مقابل الخدمات المقدمة . وفي عام ١٩٥٠ كان الاثرياء من الرجال والنساء يستخدمون رجالاً للعمل في حقولهم باجرة قدرها شلنان لكل نصف نهار مضافاً اليها وجبة غداء . اما في العهد السابق لمجيء الاوروبيين ، فكان الاثرياء يملكون عبيداً ولم يكونوا بحاجة الى استخدام عمال بالاجرة .

وتعمل فئة الشابات التعاونية على نحو مماثل لفئة الرجال . فهي ايضاً تعمل في حقول قائدتها ، او حقول زوجة رئيس القرية ، او في حقول عضو يحمل به المرض . وهي ايضاً قد « تسرق » حقل امرأة غنية او تزرع حقلاً خاصاً بها لتنفق من محصوله على الولاثم .

وعندما تتزوج احدى النساء المتحقات بالفئة او تحتفل بتسمية اول طفل لها، تتعاون معها النساء الاخريات في اعداد الطعام وفي الغناء والرقص . وتشارك النساء ايضاً في اعداد الطعام للزوار الذين يفدون من مدن او قرى اخرى لحضور المراسم التي تقام للاحتفال بانتقال احد افراد عائلة رئيس المنطقة من وضع لآخر ، وفي مثل هذه المناسبة تقوم حتى البنات الصغيرات باعداد قدر صغير من الطعام . وبعد الانتهاء من اعداد الطعام ، تسير كل فئة من فئات النساء في شوارع القرية متجهة نحو منزل الرئيس في موكب يتقدمه عدد من الطبالين وعلم زاهي الالوان يمثل شعار الفئة .

ويعتقد الولوف ان الرجل يعمل مع الجماعة بنشاط اكثر مما لو كان يعمل بمفرده . ومما يؤيد صحة هذا الاعتقاد الملاحظات التي نقلها الينا المراقبون الميدانيون . وفيما يلي وصفاً للعمل التعاوني في قرية ليبي في موسم حصاد الفول السوداني ، وهو يوضح السرعة والمثابرة اللتين يتميز بهما العمل الجماعي عند الولوف :

« وصل اول رجل الى مكان العمل حوالي الساعة الثامنة والنصف صباحاً ، ثم تقاطر الآخرون بعده . وفي الساعة التاسعة بلغ عدد الذين يحفرون في الحقل اثني عشر رجلاً . وبعد عشر دقائق حضر ثلاثة رجال آخرون ، وبذلك اكتمل الفوج . وكان الجميع يعملون في وضع منحني ، اذ لم يقف اي منهم منتصباً . وكانوا يتحركون في خطوط منتظمة تقطع الحقل طولاً . اما الاداة التي

استعملوها فهي رفش قصير المقبض من صنع الحدادين الافريقيين يعرف باسم «خيلر»، وتمسك هذه الاداة بيد واحدة وتوجه بها ضربات سريعة الى قاعدة نبتة جوز الارض او الفول السوداني .

« ويمسك العامل بيده الاخرى مجموعة من نباتات الفول السوداني يضرب بها الارض ليزيل ما علق بها من اوساخ ورمال ، وقد يستعمل للفرض نفسه الوجه الخلفي لرفشه . وبعد ذلك يلقي النباتات جانباً ويتركها منتثرة في الحقل لتجف . وبعد جفافها تجمع كلها في كوم كبير يقام وسط الحقل .

« وجرى العمل بسرعة ومثابرة تستلقتان النظر . وكان بعض الرجال ، من حين لآخر ، يتركون الصف ليدخنوا السجائر او لشحذ الرفش . وباستثناء واحد منهم ، لم يبد عليهم قط انهم كانوا يستغلون هاتين المناسبتين للتهرب من العمل . واستمر الجميع يعملون حتى الساعة ٣٥ : ١٠ حين توقف حوالي نصفهم عن العمل لشرب الماء ، ولكن سرعان ما عادوا وانتظموا في صفوفهم . ثم واصلوا العمل حتى الساعة ٤٥ : ١١ حين توقفوا لتناول الطعام الذي زودهم به مضيفهم ، ابن الزعيم . وما ان حلت الساعة ٥٥ : ١٢ حتى كان نصفهم قد عاد الى العمل ثانية . ثم بدأ اقدم ينشد اغنيات اسلامية ، بينما كرر آخر في الجهة المقابلة من الحقل كل بيت على حدة . وما لبث الآخرون ان اشتركوا في الغناء وشكلوا جوقة تستجيب لغناء قائدها . ولم يحضر العمال طبولهم معهم بسبب بعد المسافة بين الحقل والقرية . وفي الساعة ١٠ : ١٢ عاد الجميع الى الحقل وواصلوا العمل بدأب وسرعة حتى انهوا الحقل عند موعد صلاة الظهر ، وهو الوقت الذي يتوقف فيه العمال عادة عن العمل في مثل هذا الموسم من السنة الذي يعقب فصل الامطار والذي تصبح فيه الشمس حارة جداً بعد الظهر . اما مساحة الحقل فكانت ١٠٠ × ١٩٦ ياردة مربعة ،^٢ .

٢ From field notes on file at the Department of Anthropology, Northwestern University.

وهناك عدة اسباب تفسر لماذا العمل الجماعي اكثر فاعلية وانتاجاً من العمل الفردي . فمن الواضح ان العمل مع الرفاق، مع ما يتخلل ذلك من مزاح وغناء، اقل عناء وضجراً من العمل الفردي . ويلعب الغناء ونقر الطبول دوراً هاماً في زيادة فاعلية العمال . وبما يدل على اهمية الطبول ان فرقة العمل التعاوني في قرية نجاو تعطلت عن العمل لمدة اشهر لان افضل طبال في المجتمع تغيب عن نشاط الفرقة حداداً على وفاة احد اقربائه المقربين . والمعروف ان ايقاع الطبول يخفف من حدة الحر والغبار وضجر العمل الرتيب .

ولعل اهم عامل في زيادة الانتاج هو روح المنافسة بين العمال المشتركين في عمل جماعي . فالعمل التعاوني عند الولوف يقترن - كما هي الحال في اجزاء اخرى من افريقيا الغربية ^٣ - بمشاهد مثيرة من المنافسة ، وبخاصة حين يقوم فريق كبير من الشباب بتنقية احد حقول الرئيس من الاعشاب وتهيبته لزراعة الدخن . وتعتبر مناسبة كهذه ضرباً من المسابقات الرياضية التي يحضرها المجتمع بأسره والتي يهد لها باحتفالات تقام في ميدان القرية في عدد من الليالي السابقة لليوم المخصص للعمل . وكانت هذه الاحتفالات في الايام السالفة تقام تمهيداً للمعارك ، اما اليوم فقد حلت محلها مسابقات العمل .

وتجري الاحتفالات السابقة ليوم العمل على النحو التالي : تقرر الطبول ، فيسير كل شاب ذهاباً وإياباً في مشية مهيبه داخل دائرة يشكلها القرويون ، ويحمل باحدى يديه عصا طويلة يقال انها حلت محل الرمح الذي كان يستعمل في الايام السالفة . ثم يبدأ بالتفاخر بالعمل الذي سيقوم به في حقل الرئيس كما لو كان يتفاخر بالبطولات التي سيحققها في ساحة الوغى . فتراه يضع « الرمح »

Melville J. Herskovits, « Economic Anthropology » (New York : Alfred A. Knopf, 1952), p. 108.

على الطبل ليسكته ثم يعلن للملأ : « غداً سأكون بين الشباب كالأسد بين قطيع من الأبقار » او « غداً سأعمل من الفجر حتى المساء بلا كلال او ملل » او « من شاء منكم ان يشرب العرق كما يشرب الماء ، فما عليه الا ان يأتي غداً ويلعقه عن ظهري » . وكثيراً ما ينسب الشباب الى انفسهم الشجاعة والقوة ويشبهون انفسهم « بالأسود » ، وهم يحاولون ان يثبتوا اقوالهم بالأعمال .

ويتوجه الشيوخ وصفار الاولاد وحبيبات الشباب الى الحقل لمشاهدة المباراة . وتصطف فرق من عدة قرى حول الحقل ، ثم يبدأ اعضاؤها العمل ويواصلونه بعزم وضراوة وبدون توقف ، في دائرة تظل تضيق حتى تلتقي الفرق في وسط الحقل . وتلشد الفتيات أغاني المديح لأحبائهن ويروحنهم ويزدنهم نشاطاً وانتعاشاً . واذا تخلف قسم من الصف الدائري ، وقف الطبالون والفتيات وراء المتخلفين وحضومهم على مضاعفة سرعتهن في العمل . ولكل فريق قائد يعهد اليه بإثارة الحماسة في نفوس الاعضاء وتشجيعهم على مضاعفة الجهد والنشاط .

ويمنح افضل عامل قطعة كبيرة من اللحم منتزعة من عرقوب بقرة يذبحها الرئيس بنفسه ، وكثيراً ما يمنح ايضاً مالاً وملابس وهدايا اخرى تقديراً لبطولته في مباراة العمل . ويتمتع الفائز ايضاً بمنزلة عالية في مجتمعه ، وفي اغلب الحالات لا يجد اي صعوبة في الزواج من الفتاة التي يختارها اذا كانت تنتمي الى ذات الطبقة الاجتماعية التي ينتمي اليها . ولما كانت معظم المجتمعات الزراعية تحترم اعضاؤها العاملين الذين يتفوقون على غيرهم بالجد والنشاط ، فلا عجب ان نرى ان الجد هو احدى الفضائل الكبرى الثلاث التي تعتبر ، في نظر الولوف ، من مقومات السلوك المثالي للأفراد . اما الفضيلتان الاخريان فهما التقوى واحترام الكبار في العمر .

وقلما نجد متخلفين في فئات العمل التعاوني ، ويعود ذلك ، في المقام الاول ، الى عزة النفس التي يشعر بها الفرد ورغبته في الحصول على سمعة حسنة . ويوصف الشخص الذي لا يخشى العار بأنه يفتقر الى عزة النفس ، ومن الامثلة على ذلك ان يتجاهل المرء العرف الاجتماعي او ان لا يأبه للانتقاد الذي يوجهه اليه المجتمع . اما اهمية هذه القيمة للعمل الجماعي فقد اشار اليها بوتال الفئة التعاونية في بلنجان بقوله : « لا يصبح الفتيان اعضاء في فئتنا الا بعد ان يتطور لديهم احساس بعزة النفس بحيث يأبون على انفسهم ان يستريحوا في الوقت الذي يعمل فيه الآخرون » . واذا كان عمر الفتى يؤهل لان يكون عضواً ، فانه يواصل العمل مع الآخرين حتى لو انهكه التعب او اضناه الجوع . وبسبب هذا الاحساس بعزة النفس ، قلما يضطر البوتال الى تأنيب الاعضاء على التغيب او الكسل .

ولهذه الاهمية التي يعلقها الولوف على عزة النفس اثر في وظيفة اخرى من وظائف فئات العمل التعاوني . فهي توفر نوعاً من « التأمين » او العون المتبادل الذي يساعد على تخفيف العبء الثقيل للمصروفات الاحتفالية . فمعظم الولوف يؤثرون ان يكونوا فقراء ويظهروا بمظهر السحاحة والبذل على ان يكونوا اغنياء ضنينين بأموالهم الى درجة تجلب اليهم الحزى والعار . وبما يحذر ذكره ان نفقات الزواج عالية وتكلف اكثر من اي مراسم او احتفالات اخرى . ففي الفترة الواقعة بين عامي ١٩٤٦ و ١٩٤٨^٤ كان الصداق وحده يساوي او ربما يزيد على متوسط الدخل السنوي للذكور الراشدين في قرية نجاو المزدهرة نسبياً (اي من ١٥ الى ٢٠ جنياً استرلينياً) . اما النفقات الاخرى التي يتكبدها العريس فتبلغ حوالي ١٠ جنيهات استرلينية .

٤ David P. Gamble, « Contributions to a Socio-economic Survey of the Gambia », (London : Colonial Office, 1949), pp. 104-7.

يقدر جامبل ان نفقات الزواج تستأثر بحوالي خمس المصروفات الاجمالية للذكور الراشدين في قرية نجاو .

وتساعد فئة العمل التعاوني العضو الملتحق بها في الاتفاق على زواجه الاول فقط ، فتتبرع له بالمال والمواشي والحبوب وجوز الكولا . واذا رزق العضو طفلاً في الفترة الواقعة بين حزيران (يونيو) وكانون الاول (نوفمبر) ، تبرع له الاعضاء الآخرون بما يكفي لشراء معزى ، وفي مثل هذه الحالات يحصل الفرد ايضاً على مساعدات من الفئة التعاونية التي تنتمي اليها ام الطفل . وتختلف قيمة ما يتبرع به العضو تبعاً لاختلاف الاعمار والطبقات الاجتماعية . فالعضو حر المولد قد يتبرع بما قيمته شلن واحد او بملء اربعة اقداح من القمح ، في حين يتبرع العضو المنحدر من اصل العبيد بستة بنسات او مملء قدحين من القمح ، والعضو الاصفر سنأ ثلاثة بنسات وقدح من القمح. اما الاعضاء من طبقة المطربين فلا يتبرعون بشيء ، ولكنهم يتعهدون بتوفير الماء اللازم للاحتفال .

وتتضافر الفئة ايضاً على اعانة اي عضو يضطر الى دفع غرامة كبيرة تفرضها عليه المحكمة او يواجه حالة طارئة اخرى تستدعي المساعدة . ولهذه الوظائف اهمية كبرى ، وتوضح اهميتها لنا حين نأخذ بعين الاعتبار ان الاشخاص الذين يستطيعون تحمل وطأة الالتزامات الطارئة او الاحتفالية قليلون جداً ، وان اكثر الرجال لا يستطيعون الوفاء بهذه الالتزامات حتى لو تطوع الاقرباء والاصدقاء المقربون لمساعدتهم .

الوظائف الاجتماعية

تلعب فئات العمل التعاوني دوراً هاماً في تنظيم النشاط الترفيهي للاهالي ، وذلك بالإضافة الى الوظائف السابقة التي تساعد على زيادة الانتاج وتوفير نوعاً من التأمين المالي للاعضاء وتقدم ما اضطلع ولم جيمس على تسميته « البديل المعنوي عن الحرب » . وقد سبق ان اشرنا الى اقامة الولائم والمزاح والغناء والتطبير

والالوان الاخرى من النشاط الترفيهي الذي يرافق العمل الجماعي . ونلاحظ ، علاوة على ذلك ، ان فئة الرجال كثيراً ما تشترك مع فئة النساء في اقامة حفلات خاصة تتخللها الولائم والمصارعة والرقص على ايقاع الطبول . وتقام هذه الحفلات عادة ليلاً في ميدان القرية ، وتكثر في الفترة التي تلي موسم الحصاد مباشرة .

وعندما تقرر فئة الرجال اقامة وليمة او حفلة راقصة ، تسحب قسماً من الاموال او المواد الغذائية المتوافرة في صندوقها المشترك او تجمع تبرعات خاصة لشراء معزى او بقرة ولدفع اجور الطبالين . اما الكميات اللازمة من الارز والقمح او الدخن فيوفرها بؤال كل من فئتي الذكور والاناث وتتولى الفتيات طبخها واعدادها للوليمة . وتدعى فرق من القرى المجاورة لحضور الحفلة ، وينتظر من هذه القرى ان تقابل هذا الصنيع بمثله في احدى السنوات التالية . وتلجأ القرى في اعداد افخر الولائم ، اما المقياس الذي يعتمد للحكم على مستوى الوليمة فهو كمية الطعام التي تستهلك فيها . فالفئة التعاونية في قرية بلنجان ، مثلاً ، تعتز بوليمة اقامتها لزوار من قرى سنغالية مجاورة وتذكر انها ذبحت ثمانية رؤوس من المعز استهلكتها كلها في الوليمة ، وان الضيوف شعروا بسرور عظيم حتى انهم قدموا لمضيفهم ثمانية جنيهات استرلينية قبل عودتهم الى قراهم .

وتتعاون فئات الرجال والنساء ، خلال موسم الحصاد ، على اقامة الولائم للزوار من الطبالين والمصارعين والرجال الذين يقومون بادوار النساء (mbandakat) * فيوفر الرجال اللحم وتتولى النساء طبخه .

* ينحدر هؤلاء عادة من « الليبو » او « السيرير » ، وهم يرتدون اثناء التمثيل ازياء النساء ويصفقون شعرهم على طريقتين . وهم يجيدون الرقص والغناء ، ويطلقون نوادر طريفة اثناء الرقص ، ويعلمون البنات اغنيات جديدة ، وذلك عندما يشكلون معهم جوقة ترد على غناء قائدها .

وتنظم فئة الفتيات التعاونية احياناً زيارات للقرى المجاورة ، فتسير في موكب يتقدمه الطبالون حتى تصل الى ضواحي احدى القرى حيث تلتقي بشباب القرية الذين خرجوا لتحياتها وتطلب منهم تقديم الهدايا . ومرعان ما يذبح الشباب عدداً من المعز ، وتعد الشابات في القرية الطعام . ثم تقام على شرف الزائرات وليمة كبيرة تليها حفلات الرقص والغناء المعتادة . وتستغرق الزيارة عادة من يومين الى اسبوع ، وبعد انقضاءها تستعد الفتيات للعودة الى قريتهن ، ودرجت العادة ان يرافق الشباب الفتيات في طريق العودة ، فيسير الجميع على رسلهم ويسلون انفسهم بالغناء والضرب على الطبول . وعندما تصل الفتيات الى قريتهن ، يقمن وليمة للشباب رداً على الحفاوة التي استقبلن بها في قريتهن . وتتيح مثل هذه الحفلات الفرصة للشباب لان يتعرفوا الى الفتيات وان يختاروا منهن مرشحات للزواج . ومع ان اختيار زوجات للشباب هو — من الناحية النظرية — من اختصاص الوالدين ، فان هذه الزيارات تمهد الطريق للكثير من الزيحات الشرعية ، كما انها تفسر سبب وجود بعض الاطفال غير الشرعيين في المنطقة .

وتلعب الفئة التعاونية التي تنتمي اليها العروس دوراً خاصاً معترفاً به في مراسم الخطبة والزواج^٦ . فطالب الزواج ، مثلاً ، عليه ان يقدم كمية كبيرة من جوز الكولا الى فئة العمل التي تنتمي اليها الفتاة المخطوبة . وتعتبر هذه الهدية بمثابة اعلان عام عن الخطبة ، اذ لا يجوز للفتاة بعد ذلك ان تستقبل اي رجل آخر .

٦ الحصول على معلومات اضافية عن مراسم الخطبة والزواج انظر :

David W. Ames, « The Selection of Mates, Courtship and Marriage among the Wolof, » Bulletin de l'Institut Français d'Afrique Noire, Vol. XVIII (January — April, 1956) ; « The Economic Base of Wolof Polygyny, » Southwestern Journal of Anthropology, » Vol. XI (Winter, 1955).

وحين تنتقل العروس الى دار زوجها ، تنضم زميلاتها في فئة العمل التعاوني الى قريباتها ، ويرافقنها في اغلب الحالات في طريقها الى منزلها الجديد ، ويرقصن ويفنن احتفالاً بهذه المناسبة . وتعود العروس ثانية الى منزل ابيها لتأخذ منه جميع امتعتها وتنقلها الى منزل زوجها ، ويتكرر الغناء والرقص على غرار ما جرى في الرحلة الاولى وتساعد الفئة التعاونية في اعداد ما لا يقل عن وليمة واحدة ، ولكنها في مثل هذه المناسبات تتبنى موقفاً مشابهاً لموقف العروس فتترك معظم العمل لقريبات العريس .

واذا تبين ان العروس عذراء ، اشتركت فئات العمل التعاوني من كلا الجنسين في اعداد وليمة اضافية . وينتظر عادة من النساء المتقدمات في العمر من قريبات العريس ان يتوجهن الى الكوخ الذي تنام فيه العروس في صباح كل يوم من ايام الاحتفال ، ليكتشفن بانفسهن ما اذا كانت العروس قد جمعت زوجها جنسياً وما اذا كانت هنالك بيئة تقيم الدليل على بكارتها . واذا ثبتت بكاره العروس ، اقيمت الاحتفالات على نطاق اوسع ، واصبح من حق العروس ان تطلب ما تشاء مكافأة لها على صونها لعرضها . وفي بعض المناسبات لا يتصل العريس بالعروس جنسياً الا بعد انتهاء الولاتم واحتفالات الرقص ومغادرة الضيوف لدير العريس . وفي مثل هذه الحالات تحمل العروس ملاءة سريرها الملطخة بالدم وتعرضها على اقاربها المقربين وابناء عمومتها ، ثم تأخذها وترها لزوجها وتطلب منه معزى ، ومالاً يكفي لشراء معزى ثانية ، و ١٢ حفنة من القمح ، وزجاجتين مملوءتين بزيت النخيل . وتأخذ هذه الهدايا كلها الى منزل بوئال الفرقة التعاونية التي تنتمي اليها العروس ، حيث تقيم الفتيات وليمة يدعى اليها اعضاء فرقة الشباب « الكوميين » . وفي كل عيد من الاعياد الاسلامية التي تلي عقد الزواج ، ترسل الزوجة لونا من ألوان الطعام الى البوئال المسؤولة عن فرقة النساء العزب . وثمة اغنية تشير الى هذه الهدية بالعبارة التالية : « اذا

امتنعت امرأة عن القيام بهذا العمل ، فلا رزقها الله طفلاً ترسله في قضاء اغراضها .

ويحدث احياناً ان يتفق شاب مع بونال فرقة واعضاءها على اختطاف فتاة يرفض اهلها السماح لها بالانتقال الى دار زوجها على الرغم من تسديد الصداق بكامله . اما طريقة الخطف فهي كما يلي : يكمن الرجل قرب البئر الذي ترده الفتاة عادة طلباً للماء ، ثم يأمرونها ويحملونها على اكتافهم او يركبونها حصاناً وينقلونها الى قرية زوجها. ومع ان صاحباتها من فتيات قريتها يجبن عادة هذا الاجراء ، فانهم يلحقن بالرجال بعض الطريق ويطلقن صيحات استنكار مفتعلة. وتوجه عائلة الزوج رسالة الى والدي العروس تعلمها فيها ان ابنتها قد خطفت وانها ستعاد الى بيتها في حالة اصرارهما على عودتها . وتقع حوادث هذا النوع من الخطف عادة عندما يؤجل الوالدان موعد انتقال ابنتيهما الى ديار زوجها بسبب تأخرهما في تأمين ما تحتاج اليه من الملابس واللوازم المنزلية .

امكانات المستقبل

نلاحظ مما تقدم ان وظائف فئة العمل التعاوني تتراوح من نشاط رئيس يتصل بانتاج الغذاء الى نشاط فرعي وقليل الاهمية نسبياً كتنظيم « خطف » عروس. وعلى الرغم من ان غمبية تعرضت للاحتكاك بالاوروبيين قبل غيرها من بعض المناطق الاخرى الواقعة على اطراف الصحراء الافريقية الكبرى ، فان فئات العمل التعاوني فيها تلتقي مع المؤسسات الاجتماعية الريفية الاخرى عند الولوف في انها لم تتعرض لتغييرات جذرية في تنظيماتها ووظائفها . وظلت هذه الفئات قائمة في البيئة المدنية في بثرست ، ولكن معظم نشاطها يقتصر الآن على النواحي الترفيهية . اما في البيئة الريفية ، فهي لا تزال تلعب دوراً هاماً في الحياة الاقتصادية للاهالي ، وذلك على الرغم من اضطرارها الى ادخال تعديلات

طريقة تتلاءم والتغيرات التي طرأت على المجتمع منذ بدء الاحتكاك بالاوروبيين .
فالفئة التعاونية ، مثلاً ، تسهم اليوم في تسديد الفرامات التي تفرضها المحاكم
البريطانية النظامية على اي من اعضائها ، واغلب الظن انها كانت تتخذ موقفاً
مماثلاً تجاه الفرامات التي كانت تفرضها محاكم الولوف التقليدية في العهد السابق
لبدء الاحتكاك بالاوروبيين . ويتعاون اعضاؤها ايضاً على انتاج الفول السوداني
الذي ادخل الى البلاد من امريكا بعد تأسيس الادارة البريطانية ، مثلما يتعاونون
على انتاج المحاصيل الغذائية التقليدية .

ونتقل الآن الى بحث امكان تطوير الفئة التعاونية بطريقة تمكنها من
الاسهام في حل المشكلات المعاصرة في غمبية . ومن اهم هذه المشكلات :
ضرورة العمل على زيادة الانتاج في المحاصيل الغذائية والمحاصيل التجارية المعدة
للتصدير ، والمشكلة الفرعية المرتبطة بالمشكلة السابقة وهي استمرار اعتماد
المزارعين على الديون ، والمواسم الدورية التي تشح فيها المواد الغذائية .

ان غمبية بلاد صغيرة ومحدودة الموارد ، ولذا كان تعرضها للمؤثرات
الاقتصادية والسياسية اقل حدة منه في المناطق الاخرى من افريقيا الغربية
البريطانية . غير اننا نلاحظ ، على الرغم من هذه الظاهرة العامة ، ان الاحتكاك
بالاوروبيين أدى الى نقل محور الاهتمام الاقتصادي من المحاصيل الغذائية
الرئيسية الى المحاصيل التجارية . فقد اخذ الشباب ، بوجه خاص ، يكرسون
جهودهم لانتاج الفول السوداني ، وكان من نتائج هذا التحول ان اصبح الاهالي
مضطرين الى شراء المواد الغذائية الرئيسية من التجار الذين يستوردونها من
الخارج او يشترونها محلياً في موسم الحصاد ثم يبيعونها بأسعار عالية جداً في
المواسم التي تشح فيها .

وبسبب قلة الاراضي وانها كلها المستمر ، تعاني البلاد سنوياً من نقص المواد

الغذائية خلال الموسم السابق للفصل الماطر ، اي خلال الفترة التي يبذل فيها المزارعون جهوداً كبيرة في تهيئة الارض للزراعة . وهذا هو الموسم الذي يلجأ فيه معظم المزارعين الى الاستدانة من التجار بفوائد عالية ليتمكنوا من شراء ما يحتاجون اليه من المواد الغذائية واللوازم الاساسية الاخرى ^٧ . ويحصد المزارع نفسه غارقاً في الدين بصورة مستديمة . فعندما يبيع محصوله من الفول السوداني الى التاجر ، يقوم التاجر بخخص القرض وفوائده المستحقة له من مجموع ثمن المبيع . وبعد ان يشتري المزارع بعض اللوازم الضرورية من المحلات التجارية لا يتبقى لديه ، في اغلب الحالات ، ما يكفي للقيام بأود عائلته حتى حلول موسم الحصاد التالي .

وتشكل الملابس ، التي تصنع على الاغلب من اقمشة مستوردة من اوروبا ، اهم بند في مشتريات كل من الجنسين اليوم ^٨ . فالاهالي يعلقون اهمية اجتماعية كبيرة على الملابس الجيدة ، ولذا نلاحظ ان ارباب العائلات التي تحترم نفسها يحاولون تزويد افراد عائلاتهم بكساء جيد . ويشترى افراد الولوف ايضاً السكر وجوز الكولا والتبغ والمطور والكاز وتل البعوض (الناموسيات) ، والسكاكين

^٧ تنتشر هذه الظاهرة ، بوجه خاص ، عند الولوف في منطقة السالوم الاسفل حيث المزارعون مدينون لكبار التجار في الموانئ النهرية . حتى في منطقة السالوم الاعلى حيث الوضع الاقتصادي افضل ، يضطر معظم المزارعين الى الاستدانة باستمرار من صغار التجار الذين يطلبون فائدة قدرها ١٠٠٪ . وبناء على سجلات احد التجار الدائنين ، تتراوح القروض من ١٠ شلنات الى ٦ جنيهات استرلينية ، اما القيمة المتوالية للدين فهي ٣ جنيهات . للحصول على معلومات اوفى عن هذا الموضوع انظر :

Gamble, «Socio-economic Survey», p. 108.

^٨ المصدر السابق نفسه ص ١٠٤ .

الصغيرة والكبيرة ، والقصور الحديدية ، والدراجات ، ونظارات الشمس ،
والخوذ الواقية من الشمس ، والمشروبات الروحية التي تباع متسترة في شكل
«علاجات» للعملاء المسلمين. ويعتبر الكثير من هذه الاصناف اليوم من ضرورات
الحياة الحديثة ، وحتى لو افترضنا ان لدى افراد الـولوف استعداداً للتخلي عن
البضائع الاوروبية الصنع ، فانه يتعذر عليهم ان يعزلوا انفسهم عن متطلبات
العالم الحديث وان يعودوا الى طريقة الحياة التي كانت سائدة قبل بدء الاحتكاك
بالاوروبيين. والواقع ان اقتصاد غمبية قد اصبح وثيق الارتباط بالعالم الخارجي ،
ولم يعد بإمكانه ان يعيش في عزلة عنه . فضعف الموارد الطبيعية في غمبية يحول
دون قيام اقتصاد متوازن على اساس الاكتفاء الذاتي ، ويرجع ان يزداد اعتماد
غمبية على التجارة الخارجية في المستقبل وان تظل الزراعة ام نشاط اقتصادي
للسكان .

يتضح مما تقدم ان غمبية بحاجة ملحة الى زيادة الانتاج الزراعي . فمن
الضروري التوسع في انتاج المحاصيل الغذائية الرئيسية وتنويعها بقصد توفير غذاء
افضل للسكان ، كما يجب تحسين اساليب انتاج المحاصيل التجارية وتسويقها ، لان
ذلك يسهم في رفع مستوى المعيشة في اوساط المزارعين . فزيادة انتاج المحاصيل
المعيشية الرئيسية من شأنه ان يخفف الازمة الناشئة عن نقص المواد الغذائية في
مواسم معينة ، في حين تسهم زيادة انتاج المحاصيل التجارية في انقاص القروض
التي يستدينها المزارعون من التجار .

وتبذل فئات العمل التعاوني حالياً جهوداً ملموسة في تحسين انتاج كلا نوعي
المحاصيل : المعيشية والتجارية ، غير ان هناك امكانات واضحة لدفع عجلة هذا
الانتاج خطوات اخرى الى الامام . فعمليات «التأمين» التي تمارسها الفئات
التعاونية يمكن توسيعها لتوفر المزيد من الحماية ضد النفقات الباهظة التي يتكبدها
الافراد في حالات الطوارئ والمراسم التقليدية . وبامكان الـولوف تبني سياسة

التعاونيات الأوروبية وتقديم تسهيلات حديثة في التسليف لتخفيف وطأة الديون التي يعاني منها المزارعون .

ويقترح ليتل توسيع مجال الدور الاقتصادي الذي تلعبه فئات العمل التعاوني^٩ . وقد يساعد هذا الاقتراح على التعجيل في رفع مستوى المعيشة . وبإمكان التعاونيات أيضاً ان تشتري قطعان المواشي على اساس جماعي . ومن شأن هذا الاجراء ان ينوع الغذاء عن طريق تزويد القرويين باللحوم ومنتجات الالبان ، وان يزيد انتاج الحبوب الغذائية عن طريق تسميد الاراضي التي اصابها انھاك شديد في معظم المناطق . ويمكن أيضاً وضع خطط لانشاء مخازن تعاونية وتسهيلات للتسويق وادخال الآليات الحديثة في الزراعة .

وقد تم في بعض الجماعات السلالية المجاورة للولوف في غمبية تطوير جمعيات العمل بقصد مضاعفة فاعليتها وتمكينها من زيادة الانتاج^{١٠} . وقد بوشر بتنفيذ هذه الخطة في عام ١٩٤٦ في بعض قرى الماندنكا والسيراھولي والڤولا في المنطقة القريبة من منبع النهر . ويعود الفضل في وضع هذه الخطة موضع التنفيذ لاحد رجال الولوف القس جون فاي (John Faye) بمساعدة زملائه من الارسالية التبشيرية الانجليكانية . وقد احتفظت الجمعيات القائمة ، في اغلب الحالات ، بزعاماتها وتنظيماتها التقليدية ، غير ان روح المنافسة والاعتزاز بالبيئة المحلية استغلت استغلالاً فعالاً عن طريق عرض جوائز نقدية بسيطة على الفئات التي تبلغ اعلی مستوى في الانتاج بالنسبة لمساحة مزارعها وعدد الافراد العاملين فيها .

^٩ Kenneth L. Little, «The Organization of Communal Farms in the Gambia;» Journal of African Administration; I, No. 2 (April; 1949), p. 81.

^{١٠} المصدر السابق نفسه ، ص ٧٦ - ٨١ .

وتعتبر «الكومبين» عند الولوف الجمعية أو الرابطة القروية الوحيدة التي تتخطى الحواجز التي تفصل بين الطبقات الاجتماعية والتكتلات القائمة على روابط القرابة . فهذه الفئة تقوم على روح التعاون والعمل الجماعي ، كما ان المجتمع يقر بفاعليتها وبأهمية التعاون بين افرادها . ولا بد من ان نشير هنا الى ان جمعيات العمل التعاوني عند الولوف هي مؤسسات وطنية انبثقت من تقاليد المجتمع المحلي وانها تملك من الامكانيات ما يساعد على الاسهام بنصيب هام في حل بعض المشكلات الملحة التي تواجه مجتمع الولوف اليوم . ومن الامور المسلم بها ان المشكلات الاقتصادية يجب حلها ضمن اطار المؤسسات الاجتماعية الوطنية ، فالتجديدات الثقافية لا يمكن ان تحظى بالتأييد والقبول الا اذا كانت هادفة وكان لها دلالة نفسية في نظر المجتمع المحلي ، وهذا لا يمكن ان يتحقق الا اذا ارتبطت التجديدات ارتباطاً وثيقاً بالمؤسسات الاجتماعية القائمة والانماط التقليدية . ويقول ليتل في هذا المقام : « هناك اجماع عام على ان التطور الاجتماعي لاقطار افريقيا الغربية البريطانية يعتمد اعتماداً كبيراً على تبني واستعمال طرق حديثة في النشاط الاقتصادي ، وبخاصة فيما يتعلق بعمليتي الانتاج والتوزيع . والمشكلة الكبيرة هي كيفية زيادة دخل الفلاح دون التماذي او التعجيل في ابعاده عن طريقة حياته التقليدية . والطريقة المضمونة الوحيدة هي بذل اقصى ما يمكن من الجهد لارساء الافكار الجديدة والاساليب الفنية الحديثة على قواعد وثيقة الصلة بالمؤسسات الاجتماعية القائمة . فالتقدم في ميدان الاقتصاد ، شأنه في ذلك شأن التقدم الاجتماعي ، لا يتحقق بتفكيك التقاليد المؤثرة وانما بتعديلها لتتواءم والمتطلبات الحديثة في ميداني التجارة والصناعة » ١١ .

١١ المصدر السابق نفسه ، ص ٧٦ .

بيتر ب. هامند

جرى في المدة الاخيرة نقل نحو خمسة آلاف شخص من الموسي من مملكة ياتنجا في الفولتا العليا ، واعادة توطينهم في اراض مستصلحة من منطقة مشروع نهر النيجر للري في السودان الفرنسي . وقد تم انتزاع هؤلاء الاشخاص من بيئة ثقافية ظلت الى عهد قريب بعيدة عن اثر المدنية الاوروبية ، وهم مدعوون الآن الى التكيف مع اوضاع اقتصادية من تنظيم الاوروبيين وتخطيطهم . ولما كان التنظيم الاقتصادي يشكل العامل المتغير في هذه التجربة الحضارية ، فان دراسة تكيف هذه الجماعة على الاوضاع الجديدة تتيح لنا فرصة للنظر في بعض المشكلات والعمليات الثقافية المتصلة بالتطور الاقتصادي في الاقطار المتخلفة .

وياتنجا هي احدى الممالك الاربع لشعب الموسي في منطقة الفولتا العليا ، وهي تقع في الطرف الشمالي لهذه المجموعة من الممالك . وتشكل ياتنجا قسماً من اقليم حشائش السفانا جنوب الصحراء الافريقية الكبرى : تربتها حمراء ، ومطرها قليل ، وسهولها متموجة تموجاً خفيفاً وتتخللها تلال متوسطة الارتفاع ، والعاصمة هي اواميجويا ، وقد اطلق اسمها على الوحدة الادارية الفرنسية التي

اصبحت هي ايضاً تعرف باسم « دائرة اواهيجويا » . وقد حكمت هذه الوحدة الادارية المملكة من مقرها في العاصمة القديمة منذ احتلال البلاد في عام ١٨٩٥^١ .

ويطلق سكان الموسي في ياتنجا احياناً على انفسهم اسم « ياديسي » (ابناء ياديجا) ، وذلك ليميزوا انفسهم عن الممالك المجاورة لهم ، اي ممالك اواجادوجو ، وفادا - نيجورما ، وتنكودوجو . وتدل هذه التسمية على ان الموسي في ياتنجا يعتبرون انفسهم امة تنحدر من نانا ياديجا ، الامير المحارب شبه الاسطوري الذي انفصل عن سلالة ابيه في اواجادوجو وأسس كياناً سياسياً مستقلاً في ياتنجا التي ظلت تحمل اسمه حتى يومنا هذا (« يا » اشارة الى « ياديجا » و « تنجا » معناها « بلاد ») . ولم يتمتع الموسي دائماً بذات التفوق العددي والثقافي الذي يتمتعون به اليوم . وهم يعترفون بان اسلافهم قدموا من الجنوب ، اي من مامبروسي وداجومبا في المناطق الشمالية من غانا .

وتتميز منطقة الفولتا في افريقيا الغربية بانها تضم دولاً حسنة التنظيم في المجالين السياسي والديني ، وانها تمثل تفاعلاً ثقافياً نشأ من اندماج مؤسسات وفئات سكانية اجنبية بالمؤسسات والفئات السكانية المحلية . ويقر فورتس (Fortes) بأن قبائل الفولتا الوسطى تتألف من مجموعتين سكانيتين كبيرتين وان الفضل في اكتشاف هذه الحقيقة يعود الى راتري (Rattray) . ثم يصف فورتس هذا النمط بإيجاز فيقول :

« هناك جماعات تقول انها من نسل المهاجرين ، واخرى تقول انها تمثل

١ Capitaine Noire, « Monographie du Cercle de Ouahigouya » (Ouahigouya, 1904), p. 15.

ابناء البلاد الاصليين... ويدعي الكثيرون من ابناء المهاجرين انهم ينحدرون من اسلاف الحكام من فئة مامبورو . ومع ان ابناء المهاجرين قد اندمجوا كلياً مع الذين يدعون انهم ابناء البلاد الاصليين ، فانهم لا يزالون يتمسكون بشعائر معينة وانظمة للزعامة شبيهة بما نجده عند المامبرومي ... اما الظاهرة المميزة للسكان الاصليين فهي وظيفة « حارس الارض » التي تتضمن طقوساً وشعائر تتصل بعبادة « الارض » . وتوجد هذه الوظيفة عند الكثير من شعوب افريقيا الغربية التي تنتشر من السنغال حتى مصب نهر النيجر . غير انها في منطقة الفولتا تعتبر امتيازاً يستأثر به السكان الاصليون دون غيرهم ،^٢ .

وكان سكان ياتنجا ، عند مجيء المومي ، ينتمون الى الكورومانكوبي او الفولسي حسب التسمية التي اطلقها عليهم المومي . ويدرك ابناءؤهم اليوم انهم يمثلون السكان الاصليين ، ولكنهم اندمجوا بثقافة المومي اندماجاً يكاد يكون تاماً . ويحمل معظم افراد المومي الاسم السلالي ودراوجو وهم لا يزالون يحتفظون بسيطرتهم السياسية في ياتنجا . اما ابناء كورومانكوبي فيعرفون بالاسم السلالي سافادوجو ، وهم يستبعدون عادة من ممارسة اية سلطة سياسية ، غير ان شيوخ سلالاتهم وعائلاتهم لا يزالون يحتفظون بالوظائف المتصلة بحراسة الارض وباسترضاء القوى الطبيعية الخارقة .

التنظيم السياسي والاجتماعي

ان الملك الحالي لياتنجا ، ياتنجا نانا ، هو من نسل الحاكم الاول ، نانا ياديحا .

^٢ Meyer Fortes, «The Dynamics of Clanship among the Talensi» (London: Oxford University Press, 1945), p. 6.

ويعرف أعضاء السلالة الملكية باسم ريم مامبا (اي اولئك الذين يسيطرون علينا) . ويساعد الملك في ممارسة سلطته اربعة وزراء كبار يتولى كل منهم الاشراف على مديرية معينة (سولوم) من مديريات ياتنجا^٣ .

وتنقسم كل من المديريات الخاضعة لاشراف الوزراء الكبار الى عدد من النواحي . وتخضع كل ناحية لحكم رئيس يمثل السلطة السياسية المركزية في القرية التي يقيم فيها ، وكذلك في القرى التي تدخل ضمن ناحيته . والناحية ، مثلها مثل المديرية ، لا يقتصر مفهومها على الحدود الجغرافية . فقد تدين بعض القرى بالولاء المباشر للملك ياتنجا نابا لاسباب تاريخية او لان رؤساءها ينتمون الى السلالة الملكية ، وبالتالي الى طبقة اجتماعية اعلى من طبقة النبلاء التي ينتمي اليها رؤساء النواحي .

وبلي رئيس الناحية ، في الترتيب الهرمي للسلطة ، يختار القرية الذي يعتبر السلطة المركزية في مجموعة « الاحياء » التي تتألف منها قرية الموسي . وتضم الاحياء مساكن العائلات الموسعة والسلالات التي تعتمد خط تسلسل الذكور . وتسمى مجموعة المساكن « ساكا » اذا كانت تؤوي شيخ السلالة وافراد سلالته ، و « ييري » اذا كانت تؤوي عائلة عضو اصغر سناً من الشيخ . وفي كلا الحالتين يحاط مسكن اكبر الرجال سناً في الوحدة السلالية بمنازل مستقلة مخصصة لزوجاته ، واخوته الذين يصغرونه سناً وزوجاتهم ، وابنائهم وابناء اخوتهم

٣ لا تمثل هذه المديريات مناطق جغرافية فحسب ، وانما ايضا فئات معينة من السكان . فالوزير بالوم نابا ، مثلاً ، يتولى الاشراف المباشر على المناطق الجنوبية من ياتنجا ، وكذلك الاشراف غير المباشر على وحدتين سياسيتين لم تعترف قط اعترافاً كاملاً بالسلطة المركزية لياتنجا نابا .

واعمامه مع زوجاتهم واطفالهم. فلكل ذكر راشد منزل مستقل داخل مجموعة المساكن المعروفة باسم « ساكا » .

وتسمى اصغر وحدة عائلية داخل مجموعة مساكن السلالة « الزاكا » ، وهي تتألف من رجل وزوجته واطفالها . واذا كان للرجل اكثر من زوجة واحدة، استعمل مصطلح « زاكا بديري » (نصف زاكا) عند الحديث عن علاقته باحدى زوجاته ، اما الرجل نفسه فيطلق عليه اسم « زاكا سوبا » . وعندما تكبر عائلة الشاب ، تزود كل من زوجاته الجديدات بمنزل منفصل مجاور لمنزله . ويلحق الرجل بمنزله ومنازل زوجاته امراء يخزن فيها منتوج الدخن من الحقول التي تخصصها سلالته له . وينحصر معظم النشاط الاجتماعي والاقتصادي للرجل في علاقاته مع اعضاء وحدته العائلية . وتشكل الحقول التي يفلحها بمساعدة بعض اعضاء عائلته الصغيرة المصدر الرئيس لتموين العائلة بما تحتاجه من مواد غذائية .

وتمثل البيري وحدة اجتماعية اكبر من الزاكا . ويستعمل هذا المصطلح للدلالة على مسكن العائلة الموسعة التي تضم الرجل ، وزوجاته ، واولاده وزوجاتهم واطفالهم . وقد تتألف مثل هذه العائلة الموسعة من حوالي خمس عشرة وحدة عائلية صغيرة . وقد تتألف العائلة الموسعة احيانا من رجل وزوجته ، واخوته الاصغر سنا وزوجاتهم واطفالهم . ولما كان اعضاء العائلة الموسعة يرتبطون بصلات القرابة الوثيقة ، فمن الطبيعي ان يكون التفاعل الاجتماعي والاقتصادي بينهم اشد منه بينهم وبين اعضاء السلالات الاخرى . ويمثل رب العائلة السلطة النهائية والرئيسة في كل من الوحدتين العائليتين : الموسعة (البيري) والصغيرة (الزاكا) .

وهكذا نرى ان الحي في قرية الموسي يتألف من مساكن الوحدات العائلية

الصغيرة والموسعة ، ويضم في اغلب الحالات جميع الممثلين المحليين للعشيرة . وهو ، بالإضافة الى مسكن شيخ السلالة ، يحتوي على المحراب « كيمسيروجو » حيث تعبد ارواح الاسلاف . ويخضع جميع افراد الساكا لاشراف شيخ السلالة ، فهو يمثل السلطة السياسية والدينية الرئيسية في سلالة على اعتبار انه مستشار مختار القرية والوسيط بين افراد سلالة وبين ارواح السلف .

ويستعمل مصطلح واحد « بودو » للإشارة الى ثلاث فئات منفصلة: العشيرة ، والسلالة ، والمجموعة السكنية المحلية القائمة على روابط القرابة وهي المجموعة التي تقدم الحديث عنها . وبالإضافة الى الشؤون المرتبطة بالنسب والاث ، تؤدي السلالة وظائف مهمة بوصفها وحدة سكنية محلية قائمة على روابط القرابة ومؤسسة اجتماعية تسهم فيها النساء من غير الاعضاء بدور اقتصادي واجتماعي لا يقل اهمية عن دور الرجال . ومع ان الرجال يلعبون دوراً بارزاً جداً في تصريف شؤون السلالة ، فان لزوجاتهم اثرأ في القرارات التي يتخذها ازواجهن ، وذلك على الرغم من ان هذا الاثر قد يكون احياناً غير مباشر او غير ملموس . فالنساء ، مثلاً ، يلعبن دوراً هاماً حتى في علاقات اعضاء السلالة مع ارواح الاسلاف ، اذ هن اللواتي يتولين اعداد الطعام والقرايين الواجب تقديمها لارواح الاسلاف . وهن اللواتي ينجبن اعضاء السلالة ، ويرضعنهم او يتولين تغذيتهم حتى موعد فطامهم (يكون ذلك عادة بعد بلوغ الولد السنة الثانية من العمر) ، ويسدين لهم النصح والارشاد ويدربنهم على القيام بالادوار التي ستسند اليهم في المستقبل . وفي تربية الاناث من اعضاء السلالات تلعب النساء دوراً اهم من دور ازواجهن . غير ان اهمية دور النساء تبرز بشكل اوضح في نشاطهن الاقتصادي فبالإضافة الى اسهامهن في اعمال المزارع ، تراهن يشتركن مع ازواجهن اشتراكاً فعالاً في اصلاح سقوف المنازل ورصف ساحاتها ، حتى في صنع الطوب قبل المباشرة ببناء المنزل . والواقع ان اسهام الزوجات في النشاط الاقتصادي والاجتماعي للسلالة لا يقل اهمية عن اسهام الازواج والابناء ،

ولا شك في انه اهم من اسهام البنات اللواتي يتزوجن ويتركن وحدتهن العائلية حالما يصلن الى سن البلوغ ويصبحن قادرات على الانتاج وعلى مساعدة آباءهن .

وسها يكن من امر ، فان البنات يستطعن خدمة سلاتهن الاصلية بطريقة مختلفة . فاذا ما نجحن في اكتساب سمعة حسنة في بيوت ازواجهن ، فانهن بذلك يوثقن اواصر التعاون الاقتصادي والاجتماعي القائم بين سلات آباءهن و سلات ازواجهن . وحين يكتمل نضجهن ، يعدن احياناً الى منازل آباءهن ليساعدن اعضاء سلاتهن الاصلية في اقامة الطقوس والشعائر الواجبة لارواح الاسلاف . واذا كانت احدهن بلا اطفال عند وفاة زوجها ، فبامكانها العودة الى منزل ابيها والاقامة مع وحدتها العائلية .

وتفصل حقول الدخن او الطريق العامة بين احياء السكن المختلفة التي تنزل فيها عشائر الموسي . وتبدو كل مجموعة من الوحدات السكنية كما لو كانت قرية صغيرة مسورة . فبيوت الموسي مبنية من اللبن ، وهي مستديرة الشكل ولها سقوف من القش او الغاب . ولكل بيت ساحة تكون عادة مجاورة لساحات البيوت الاخرى في الوحدة السكنية الكبيرة ، وبذلك تكون جدران البيوت واسوار الساحات متلاصقة ، وهي تبدو من الخارج كما لو كانت تشكل سوراً دائرياً مغلقاً لا منفذ فيه الا في نقطتين . فالوحدة السكنية الكبيرة للسلالة لها مخرج صغير ومدخل كبير مفتوح تقوم وراءه مباشرة مظلة كبيرة مغطاة بالقش (زاندي) حيث يجتمع اعضاء السلالة من الرجال للاستراحة او لتبادل الحديث او للممارسة اشغال يدوية بسيطة ، وحيث يستقبلون الضيوف ويستعرضون اخبار المجتمع ويبحثون في الواجبات الاجتماعية والشعائرية . وهنا ايضاً يتناول رجال السلالة وجبات الغذاء التي يحضرها لهم ابناؤهم من مطابخ زوجاتهم . ويخدم الابناء آباءهم اثناء الوجبة ؛ وبعد انتهاء الآباء من الاكل ، يتناول الابناء وجبتهم مما بقي من الطعام .

وتوجد ، على بعد خطوات من المظلة ، منصة الطحن (نيري) حيث تجتمع النساء لاعداد الحبوب لوجبات عائلاتهم . وهذه المنصة عبارة عن منصدة دائرية كبيرة مصنوعة من الطين ، ويبلغ قطرها حوالي عشرين قدماً ، وارتفاعها عن سطح الارض حوالي ثلاثة اقدام ، وقد صلتد سطحها وغطي بالرماد والزبل ليصبح صامداً للمطر . ولكل امرأة مكان مخصص حول هذه المنصة حيث تحتفظ بمدقتها وحيث تقف عند الفجر ، ومرة ثانية عند الغسق ، لتطحن الدخن ولتستمع الى اخبار القرية .

وكثيراً ما يوجد خارج السور المحيط بهذه الوحدة السكنية الكبيرة منزل مخصص لاحد الابناء الذين تنتمي امهاتهم الى السلالة ، اذ يحدث احياناً ان يترك شاب عائلة ابيه ويعيش بجوار عشيرة امه حيث يتمتع بحظوة خاصة . ويقوم خارج السور ايضاً منزل مخصص لسكن المزاب من شباب العشيرة .

وقد ادخلت بعض الاضافات على هذا النمط التقليدي لتنظيم القرية نخص بالذكر منها الوحدات السكنية المستقلة التي انشأها افراد دفعهم طموحهم الاجتماعي الى الاستقلال عن مضارب عشائرم بقصد الانتفاع من مشروعاتهم الفردية في المجال الديني او الاقتصادي . فقد اصبحت افراد كثيرون اغنياء بجهودهم الخاصة او نتيجة لنجاحهم في مشروعاتهم التجارية . وقد اعتنق الكثيرون الدين الاسلامي ، فكان من نتيجة ذلك ان اكتسب بعض الافراد اعتباراً اجتماعياً خاصاً بسبب سلطتهم الدينية ، وجمع البعض الآخر شيئاً من الثروة عن طريق الرسوم والخدمات التي يقدمها لهم الطلاب الراغبون في دراسة القرآن الكريم . وكثيراً ما يكون هؤلاء الافراد اصغر سناً من شيوخ العشيرة ، ولا مجال لان تنتقل اليهم السلطة السياسية او الدينية بالارث او بالطرق التقليدية الاخرى . وفي اغلب الحالات لا يرغب هؤلاء الافراد الناجحون في الخضوع لسلطة زعمائهم التقليديين او في الدخول في شراكة اقتصادية ومعيشية مع اعضاء

عشيرتهم الذين لم يبلغوا بعد مستوى معيشتهم . ويعتبر هؤلاء الافراد متحررين وخارجين عن الانماط الجماعية للانتاج والاستهلاك وعن العرف الذي يشدد على ضرورة الاعتراف بالسلطة القائمة التي تميز التنظيم الاجتماعي التقليدي للموسي .

الاقتصاد التقليدي

لا مناص ، في مجتمع كمجتمع الموسي ، من ان يعتمد النشاط الزراعي اعتماداً كبيراً على العمل التعاوني . فكل مزارع يعتمد على مساعدة اقربائه في حراثة حقوله وتهيئتها للزراعة وفي اعمال البذر والحصاد ، وذلك ليضمن انتهاء كل من هذه العمليات في الموسم القصير الذي يجب ان تتم فيه . غير ان منتج حقوله يظل ملكه الخاص ، ولا يشاركه فيه احد سوى زوجاته واطفاله . ويدعى اعضاء السلالة احياناً للعمل في الحقول الموضوعة تحت تصرف شيخ السلالة . ومع ان مردود هذه الحقول يخزن في الهري الخاص بالشيخ ، فانه ينتظر منه ان يتقاسمه مع اعضاء سلالته اذا دعت الحاجة الى ذلك .

وتعتبر رؤوس الاموال غير المنقولة ، كالمنازل والاهراء والحقول ، ملكاً للسلالة كلها ، اذ تقتصر حقوق الافراد فيها على استعمالها وحراستها على اساس مؤقت . وتنتقل هذه الحقوق الى آخرين عندما يحدث تغيير عام في مكان الإقامة او في الادوار ، وذلك اثر وفاة احد شيوخ السلالة . ومع ان الملك ينتقل وفق قواعد معينة في نظام التسلسل ، فان جزءاً منه يعاد توزيعه على اساس انه يمثل نتاج جهد السلالة بوصفها وحدة من اقرباء عصبيين . فالزوجات ، كما شرحنا سالفاً ، لسنا اعضاء في السلالة ، غير ان نشاطهن الاقتصادي لا يقل اهمية عن نشاط ازواجهن وابنائهن .

ويبحث شيخ السلالة المشروعات الزراعية للسنة التالية مع اعضاء الكبار

الآخرين ويرسم الجميع خطة عامة للانتاج ، فيقررون اي الحقول يترك بوراً لراحتها ، وايها يزرع قطناً او دخناً ، وايها يخصص للافراد الراغبين في زراعة محاصيل تجارية ، وايها يمكن توقيده ليوضع تحت تصرف السلالات المجاورة او الاصهار على اساس التسليف المؤقت . وعند حلول موسم المطر يتوجه جميع الرجال والنساء القادرون على العمل الى الحقول لتهيئتها للزراعة ، ولا يتركون وراءهم في القرية الا الطاعنين في السن او الاطفال الذين لم يبلغوا بعد سنّاً تمكنهم من العمل في الحقول او من رعاية مواشي آبائهم .

وينحصر قسم كبير من الاراضي الواقعة ضمن حدود قرية الموسي مباشرة لاشراف مختار القرية (تنجانابا) ، وحارس الارض (تنجاسوبا) ، والممثلين المحليين للسلطة السياسية والسلطة الخارقة . وتخصص هذه الاراضي للطريق العامة وميدان السوق والمدافن والمراحيض العامة . اما جميع الاراضي الباقية فتستغل في الزراعة ، باستثناء الاجزاء التي لا تصلح لاي غرض .

ويطلق الموسي المصطلح العام « كي » على محصول الدخن الذي يشكل المنتج الاساسي في اقتصادهم ، ويستأثراً كبير نصيب من اراضيهم ومن نشاطهم الاقتصادي . ويزرع صنفان من الدخن : صنف حبه كبير ويدعى « كندا » ، وصنف حبه صغير يدعى « كازوا » . والدخن هو اول نبات يزرع بعد حلول موسم الامطار . وكثيراً ما تخلط بذور الصنفين وتبذر في حقل واحد ، وقد يخلط احياناً مع الصنف الصغير الحب نوع من الفاصوليا البيضاء يدعى « ينجا » . واذا كان الحقل منهكاً ، فقد يترك بوراً لمدة تتراوح بين ٥ سنوات و ١٥ سنة . وعند بدء الدورة الثانية ، يستغل في زراعة الدخن لمدة ثلاث او اربع سنوات . ولكن اذا كان المحصول في السنة الثالثة ضعيفاً ، فانه يزرع قطناً ، وتكون الدورة الزراعية الجديدة عادة كما يلي : قطن لمدة سنتين ، دخن لثلاث سنوات ، فجوز الارض ، فقطن مرة اخرى ، فدخن لمدة سنتين آخرين . ويعتقد ان

القطن ينعش التربة بسبب العناية الخاصة التي تبذل في زراعته ، فالارض تقلب جيداً ، وبعد قطف القطن ، يترك النبات في الحقل حيث يقلب مع التربة ليغنيها .

ويعمل كل مزارع ايضاً لحسابه الخاص ، وذلك بالإضافة الى تعاونه مع الآخرين في فلاحة الحقول الموضوعة تحت تصرف شيخ السلالة . وهو يقدم مساعدات لأقربائه ، ولذلك ينتظر منهم ان يعينوه في عمله كلما دعت الحاجة الى ذلك ، ولكنه لا يتقاسم واياهم مردود هذا الجهد الجماعي بل يحتفظ به لنفسه . ويطبق هذا الترتيب على العمليات الرئيسية كالحرثة والبذر وإزالة الأعشاب . أما القرارات المتعلقة بالأصناف التي تزرع وكيفية زراعتها ، فهذه كلها من اختصاص المزارع وحده .

وتبرز أهمية العمل الجماعي أو التعاوني بوجه خاص في الموسم الذي تجري فيه تهيئة الأرض للزراعة ؛ وفي هذا الموسم يرحب المزارع بكل مساعدة تقدم له . ويبدو المزارع في هذا الموسم كما لو كان في سباق مع الزمن ومع زملائه ، وتراه يعتز بكفايته في العمل ويحاول ان يسبق الآخرين . وفي المرحلة الأولى من الأعداد لحلول موسم الأمطار ، يلجأ المزارع أولاً الى الشخص الذي يعتبره أوفى صديق له ، ويطلب مساعدته في تهيئة الحقل للزراعة . وإذا كان المزارع غير متزوج ، فإنه يستطيع اللجوء الى زملائه من غير المتزوجين طلباً للمساعدة . وقد يستغرق تنظيف الحقل وإعداده للزراعة طول النهار ، وفي هذه الحالة تعد ام المزارع وجبة غداء تنقل الى الحقل ليتناولها المساعدون وقت الظهيرة .

ويستعمل مصطلح « نأبا كوبا » للدلالة على الأعمال التي يقوم بها القرويون في الحقول الخاصة بمختار القرية . ويعهد الى أحد شيوخ القرية بإعلام أرباب السلالات متى واين سيجري العمل في حقول المختار ، وهؤلاء يتولون بدورهم

نقلُ الثبأ الى ذوقهم . ولم يعد الاسهام في هذا العمل الزامياً كما كان في السابق ،
انما هو اليوم مجرد تقليد اجتماعي واعتراف بان رفاهة الفرد والقرية تتوقف على
الرئيس .

ويعتبر كل رجل من رجال الموسي مختصاً بالزراعة . ومع ان الزراعة تشكل
المصدر الرئيس للدخل ، فان كل مزارع يمارس ايضاً بعض الحرف اليدوية ، ولا
سيما اثناء موسم الجفاف حين يتوقف العمل في الحقول . وعلى كل حال ، ليس
ثمة اخصائيون ممن يحترفون مهناً على اساس التفرغ الكلي . حتى الموظفون في
الادارة الاوروبية والمعلمون والكتبة والتجار يعملون في حقولهم بعض الوقت
خلال موسم الامطار . ويلاحظ ان نشاط الحدادين والجزارين وعمال الجلود
والاخشاب يجري على نطاق اضيق مما هو مألوف عند الاوروبيين ، ويضطر
القائمون به الى تكييفه على متطلبات موسم الامطار وموسم نمو الدخن . وهناك
شيوخ لا يقدرّون على العمل في الحقول بسبب تقدمهم في السن ، وقد يجوز لنا
ان نعتبرهم اخصائيين لا يشتركون فعلاً في النشاط الزراعي . غير ان اراضيهم
يفلحها الاعضاء القادرون من عائلاتهم ، كما انهم يبدون اهتماماً كبيراً بسير
العمل وبالموسم الزراعي . والجدير بالذكر ان مختار القرية وحارس الارض
وبعض الاعيان والشيوخ لا يشتركون في فلاحه الارض ، وذلك لاعتبارات
تتعلق بمراكزهم واعمارهم ، وليس لانهم متفرغون كلياً لواجباتهم السياسية
او الدينية . غير انهم جميعاً يملكون حقولاً خاصة بهم ، ويعتمدون على مردودها
لسد معظم حاجاتهم المعيشية .

وتقيم كل قرية من قرى الموسي في ياتنجا سوقاً عامة مرة في كل ثلاثة ايام ،
بينما تخصص القرى المجاورة اياماً اخرى لاقامة اسواقها . ويلاحظ ان عدد
التجار الذين يعملون على اساس التفرغ الكلي للتجارة قليل جداً ، فالرجال عادة
يسوّقون سلعهم بأنفسهم كما انهم يتاجرون ببضائع من صنع اوروبي . وتتولى

زوجات الرجل بيع منتوجات مزارعه ، باستثناء اللحوم . واذا نجحت المرأة في تصريف الفائض من الدن الذي ينتجه زوجها ، فانها تتلقى هدية منه عند انتاء عمليات التسويق .

وتنشط الاسواق ، بوجه خاص ، في الساعات الاولى من الصباح حين تكون للحوم ومنتوجات المزارع طازجة . وعند العصر لا يبقى الا تجار قلائل ممن يحاولون بيع ما تبقى من منتوجاتهم للمتأخرين من المشترين بأسعار منخفضة جداً . ويحد الاهالي متعة كبيرة في النشاط الاجتماعي الذي يقترن بيوم السوق ، لانه يتيح فرصة لتقابل الاصدقاء والاقارب ، ولتبادل الاخبار والتعليقات على الملابس والمحاصيل والتطورات السياسية الراهنة . والسوق ايضاً مسرح لعقد القروض ، وتقديم الهدايا الصغيرة للاصدقاء والاقارب ، والمداعبات والمغازلات وترتيب مواعيد اللقاء — وباختصار تتيح السوق فرصة للقاءات اجتماعية عرضية تعتبر من اهم وسائل الترفيه في حياة ياقنجا .

ويعتمد المزارع في مجتمع الموسي على تعاون اعضاء سلالة . وهو بحاجة الى هذا التعاون ليضمن نجاح جهوده الاقتصادية الفردية او ليجد من يتقدم لمساعدته في حالة اخفاق محصوله . وليضمن هذا التعاون يتوجب عليه ان يحرص على المحافظة على مركزه الاجتماعي في نظام معقد من الحقوق والالتزامات التي تحدد علاقة الفرد بعائلته او عشيرته . فينتظر من الفرد ، مثلاً ، ان يتبادل الزيارات والهدايا مع الآخرين ، وان يساعد في النشاط الاقتصادي لجماعته وفي طقوسها وشعائرها ، وان يحضر المناسبات الخاصة بالسلالة ويشترك فيها اشتراكاً فعلياً .

وهكذا نرى ان الفرد يعتمد اعتماداً كبيراً على ذويه وافراد عشيرته وجيرانه في حياته الاجتماعية والاقتصادية والعاطفية . ويبلغ هذا الاعتماد مبلغاً يحيز لنا القول ان نجاحه الاجتماعي والاقتصادي يتوقف على مهارته في

التصرف ضمن هذا الجهاز المعقد من العلاقات ، مثلما يتوقف على جهوده الاقتصادية الشخصية . فقد يقرر فرد ، مثلاً ، ان يصرف النظر عن الحاجة الى تقنية حقوله من الاعشاب مرة ثانية كي يتسنى له تقديم هدايا لجهة معينة او السفر للاشتراك في جنازة احد اقربائه . وهو ، في هذه الحالة ، انما يوازن بين مختلف الاعتبارات ، ويقرر اختيار السبيل الذي ينسجم ، في النهاية ، مع مصلحته الاقتصادية العليا .

ويشعر المزارع ايضاً ان نجاحه يتوقف على الاعضاء المتوفين من سلالة ، اي على ارواح الاسلاف (الكيمسي) . فاذا قدم لهم دجاجة ، فانهم قد يجلبون التوفيق له ويضمنون له مردوداً وفيراً من الدخن . واذا احسن معاملتهم ، فانهم قد يحمون اشجار الجوز الخاصة به من العواصف المدمرة ، وقد يمنحونه من العافية والقوة الجسمية ما يمكنه من انجاز الاعمال الشاقة التي تكثر في موسم الامطار حين تكون الاهراء خاوية تقريباً ، والمواد الغذائية شحيحة . ولكل مظهر من مظاهر رفاهة الفرد ارواح مختصة به . ولا شك في ان الفرد يتكبد نفقات كثيرة في سبيل الوفاء بالتزاماته نحو ارواح الاسلاف وتقديم التضحيات لها ، هذا بالاضافة الى الوقت الطويل الذي يكرسه لمثل هذه المراسم . ولكن لا معدى للمزارع عن تلبية حاجات الارواح ورعايتها ، نظراً لان عطفها ضروري لنجاحه .

حراس الارض

هناك علاقة وثيقة بين الاشراف على مصادر المياه التي يعتمد عليها الاقتصاد الزراعي ، وبين سلطة حراس الارض بوصفهم وسطاء يستطيعون الاتصال بالمظاهر المختلفة لاله الموسمي الذي يعرف باسم ونّام . ويبدو ان اله الموسمي يترفع عن التدخل مباشرة في شؤون البشر ، ولكن الفرد يستطيع ، من خلال مظاهر الاله الخاصة وعن طريق وساطة حراس الارض من نسل السكان الاصليين في ياتنجا ، يستطيع ان يسترضيه بقصد السيطرة على مختلف القوى في بيئته الطبيعية والحارقة التي يعتمد عليها نجاح جهوده الاجتماعية والاقتصادية . ومن مظاهر ونّام التي يعود بها الفرد وينشد مساعدتها: تنجا وندي مظهره الارضي ، وتبدو

وندي الذي يهب الحياة للمملكة النباتية ، وبلي هذين المظهرين في الالهية :
سجويري وندي اول سلف مؤله للموسي ، وكي وندي إله الدخن ، وساجا
وندي إله المطر .

وتقسم كل قرية من قرى الموسي في يانتجا الى مناطق تخضع كل منها
« لقيادة » احد حراس الارض ، وتضم المنزل السلالي لحارس الارض ومنازل
ومزارع سلالات الموسي الاصلية . ويحرص رئيس كل سلالة على اقامة علاقات
حسنة مع المظهر الارضي للإله ، وذلك بوساطة حارس الارض الذي تخضع
المنطقة لقيادته . وفي بعض الحالات قد تملك السلالة ارضاً تخضع لسلطة اثنين من
حراس الارض ، مما يضطرهما الى تقديم تضحياتها وهداياها في مقام كل منها .

ويتوجب على الفرد ، ليضمن التوفيق في عمله الزراعي ، ان يسترضي المظهر
الارضي للاله (تنجا وندي) بتقديم تضحيات وهبات مالية لحارس الارض ،
وبالامتناع عن الاعمال التي تعتبر انتهاكاً لحرمة الارض . فالاتصال الجنسي ،
مثلاً ، لا يجوز ان يجري الا في قناء خاص او في داخل المنزل . ويعتبر خرق
هذه القاعدة عملاً يلوث الارض ويجب التكفير عنه بتقديم تضحيات خاصة
ويدفع غرامة لحارس الارض . والاشياء المفقودة التي يعثر عليها في الطريق
العامة او في الادغال تعتبر في حراسة اله الارض ، ويجب تسليمها لحارس الارض
وابقاءها في عهده ريثما يتم التحقيق اللازم بشأنها . واذا لم يدع احد ملكية
الاشياء المفقودة ، فانها تقدم هبة لتنجا وندي وتوضع على مذبحه حيث تصبح
قسماً من رموز الارض (تينسي) . وكان من جراء هذا التقليد ان تكدست على
مذابح اله الارض اكوام من علب السردين القديمة ، وقطع الدراجات ، وبقايا
الملابس ، والحجارة الغريبة ، وقطع الخردة ، والسلال ، والادوات الخشبية ،
والاسلحة . وتترك هذه الاشياء كلها على المذبح لتتحلل تدريجاً وتختلط ثانية
بالارض الام . وبامكان المسافرين الذين يحلون في قرية غريبة ان يضعوا امتعتهم
قرب مذبح حارس الارض ، وبذلك يضمنون ان تكون في امان من السرقة .

واذا رغب مزارع في استصلاح ارض جديدة وازالة ما فيها من الجنبات ، فعليه اولاً ان يحصل على اذن من حارس الارض وان يقدم هدية لاله الارض ؛ وعليه كذلك ان يكرر هذا العمل اذا ما رغب في استغلال الارض ثانية في العام التالي. وبعد وفاته تنتقل هذه الارض الى ابنائه الذين لا يثبت حقهم فيها الا اذا اعترفوا كل سنة بسلطة حارس الارض . واذا فكر احدهم في حفر بئر ، فعليه ان يحصل على تقويض من حارس الارض وان يستأنس برأيه حول افضل موقع لحفر البئر . ويحسن المزارع صنعاً اذا هو اكثر من استشارة حارس الارض بشأن نشاطه الزراعي . وينتظر منه ايضاً ان يبلغ عن كل تعديل يدخله على مزارعه او على الادغال المجاورة ؛ ولا علاقة لهذا الاجراء بأهمية التغيير الذي يحدثه المزارع ، انما هو مظهر من مظاهر حرصه على تأمين مصالحه الاقتصادية باقامة علاقات حسنة مع حارس الارض .

مظاهر اخرى من الدين

ويتولى ابناء آخرون من نسل السكان الاصليين (البوجوبا) مهمة استرضاء تيدو وندي ، اي المظهر النباتي للاله ونّام . فبالاضافة الى المظاهر المتعددة لونيّام والنظام المعقد من الكهنة والشعائر المكرسة لاسترضائه ، هناك قوى اخرى كثيرة تسكن العالم الغيبي الذي يعتقد الموسي بوجوده . وهذه القوى هي من الكثرة بحيث تبدو للمراقب لاول وهلة انها تكاد تكون مساوية لعدد افراد الموسي الذين يبحث معهم موضوع القوى الخارقة . فالوصف الذي يقدمه كل فرد لهذه الكائنات الخارقة يختلف تبعاً لرد فعله الذاتي الناتج اما عن خبرته المباشرة بها او عن اثر القصص التي سمعها عن سلوكها . وثمة فرق هام بين ونّام وبين هذه الكائنات الخارقة الثانوية . فونيّام يميل اساساً الى حب الخير طالما يسترضيه الناس ويقومون بالفروض الواجبة عليهم نحوه . اما الكائنات الخارقة الثانوية فهي في الغالب نزعة الى الشر والاذى ، وليس من السهل استرضاؤها

والتأثير عليها ، ولعل هذا هو السبب الذي جعل الناس يمتنعون عن عبادتها .
والواقع ان الموسي لا يعنون باسترضاء هذه الكائنات بقدر ما يعنون بإبطال
نواياها الشريرة عن طريق استخدام التعاويذ والرقى الواقية .

اما الادغال البعيدة عن المزارع او الاراضي المتروكة بوراً فلا يعرف عنها
الموسي بقدر ما يعرفون عن المظاهر الاخرى من بيئتهم الطبيعية . ويصدق هذا
القول ، بوجه خاص ، على الادغال النائية التي تسكنها ارواح مجهولة والتي تخرج
حتى عن نطاق سلطة حارس الارض . فمع ان الادغال تدخل ضمن نظام
الكون الذي ابتدعته نخلة الموسي ، فانها تقع على هامش الوجود وتشير الرعب
في نفوس الاهالي . وتكاد هذه المنطقة المجهولة التي لا يمتلكها احد تكون
مرادفة للخوف . فالحلم الذي يرى فيه النائم مشاهد مخيفة يسمى « الدغل
الزاحف » او « شرك الدغل » . وتستعمل هذه العبارات ايضاً لوصف الصدمات
العاطفية او مشاعر الخوف التي يحس بها المرء لدى وقوع نظره فجأة على جثة
او اسد او ما شاكل ذلك من المشاهد المرعبة .

وتعتبر الارواح التوائم « كيكرديسي » اهم الكائنات الخارقة التي تسكن
الادغال . وتعيش هذه الارواح في فئات من اثنين او اكثر ، وتسكن في
الكهوف وعلى اشجار او في الاجزاء الكثيفة من الادغال . وتختلف روايات
الاهالي حول اوصافها التفصيلية ، ولكن هناك اجماع عام على انها صغيرة ولا
يزيد طول الواحدة منها على قدم تقريباً ، وانها سوداء كالموسي ، وانها تضم
افراداً من الجنسين . وهي تشبه البشر في تنظيمها الاجتماعي ، اذ تخضع كل فئة
منها لحكم رئيس يدعى « كيكرديسي نابا » .

وينظر الى الاطفال التوائم دائماً كما لو كانوا من مبعوثي الارواح التوائم .
فبعد مولد طفلين توأمين بقليل ، تتوجه الام الى مكان سكن التوائم حاملة معها

هدية من الطعام . ولدى وصولها الى المكان تقدم هديتها وتعبّر عن امتنانها ، ولكنها توضح للارواح التوائم ان عليها استرداد طفلها حالاً اذا كان في نيتها الكيد لها او ايقاع اي اذى بها ، نظراً لانها لن تصبر على اي الاعيب من هذا القبيل . وتطلب اليها ان تتخلى عما قد يراود نفوسها من رغبة في الايقاع بها او تعذيبها عن طريق طفلها التوأمين . ومع ان الارواح التوائم كثيراً ما تلجأ الى فعل الشر ، فانها اقرب الى المرح منها الى الكيد ، وهي في الاساس حيادية وبجدة من نوازع الخير والشر . واذا حدث ان توفي الوليدان التوأمين ، فان الوالدين يقابلان ذلك بشيء من الارتياح لانها يحملان اعتقاداً راسخاً بانها ابطلا نوازع الشر عند الارواح التوائم وحملها على الاقرار بالهزيمة .

الدورة الاقتصادية والشعائرية

يحسن بنا ان نقدم وصفاً موجزاً للدورة الاقتصادية والشعائرية التي تقوم في مراحلها المختلفة ، لان ذلك يوضح نظرة الموسي الى علاقاتهم مع القوى الكامنة في بيئاتهم الطبيعية والحارقة والاجتماعية ، والطرق التي يتبعونها للتأثير على هذه القوى ، وبالتالي لتأمين الرفاهة والخير لانفسهم . فالسنة ، عند الموسي ، تقسم عادة الى ١٢ موسماً قريباً لكل منها اسم يرمز الى النشاط الاقتصادي الرئيس للموسم او الى الشعائر التي تقترن به .

ويدعى الموسم الاول من سنة الموسي « جامبو » ، وهذا هو اسم القرية التي تقسم الشعائر الاولى لاستمطار الغيث (تنجانا) . ومع ان الامطار لا تهطل الا بعد خمسة او ستة شهور من هذا التاريخ ، فان هذه الشعائر ترمز الى بدء الدورة الاقتصادية الجديدة . وفي هذه المناسبة ترسل كل اسرة من الاسر التي تملك اراضي تخضع لقيادة حارس الارض ، ترسل احدى قتياتها لتضع هدية من ثريد الدخن على مذبح تنجا وندي ، المظهر الارضي لاله الموسي . وينقل حارس

الارض الى تنجا وندي رغبة الاسرة في موسم غني، ويعطي كل فتاة كتلة صغيرة من التربة الطينية المحيطة بالمقام . وتمثل هذه الهبة روحاً مقدسة ، وتوضع تحت الهري الذي سيؤخذ منه البذار للموسم الجديد .

وينظم اصحاب الاراضي الخاضعة لقيادة حارس الارض حملات صيد يخصص مردودها للحارس . وفي اليوم التالي يقوم الحارس بزيارة كل من الاسر التي تملك اراضي خاضعة لسلطته ، ويتسلم منها وعاء من ثريد الدخن ليسكبه على الارض كتقدمة لاله الارض ، ويبتهل الى الاله ان يمن على الاسرة بالصحة الجيدة والمطر الغزير والحصاد الوفير . وحين يسكب الحارس التقدمة ، تسمى كل امرأة للظفر بنزر يسير منها في وعائها فتسكبه على الارض ليمثل نصيبها من التقدمة . ويعتبر الدخن المأخوذ من منتج موسم سابق غني مجلبة للتوفيق والطالع الحسن، ولذلك تحاول النساء الاخريات الظفر بنصيب منه ليسكبه في تقدماتهن، وهكذا تنتقل اجزاء الثريد من وعاء لآخر اثناء تساقطها على الارض .

ويسمى الموسم الثاني « بيجا » تيمناً بالشعائر التي تقام لدى القيام بالعمليات الاولى في الحقول ، اي عمليات الحرق وتنقية الارض من الحجارة والاعشاب . وفي هذه المناسبة يقدم حارس الارض قرباناً على مذبحه الخاص ، ثم يتوجه الى منزل الكاهن المجاور (بوجا) المكلف باسترضاء المظهر النباتي للاله . وترمز هذه الزيارة الى العلاقة المتبادلة بين الكاهنين والى القوى الخارقة التي يؤثران فيها . ويكرر البوجا المراسم السابقة مع فارق واحد وهو ان ثريد الدخن يقدم هنا الى تيدو وندي ، اي القوة التي تهب الحياة للنباتات وليس للارض .

وبعد تنظيف الحقول وتهيئتها للزراعة ، تقدم القرابين لبوجو وندي ، وهو مظهر خاص من مظاهر تنجا وندي يتولى حراسة حقول المزارعين . فقبل عملية البذر او فور انتهائها ، يطلب المزارع الى حارس الارض توضيحاً خروفاً او

معزى لاله الحقل والابتهاال اليه كي يمنحه العافية والمطر الغزير والحصاد الوفير . وتشكل هذه التضحية (بوجو ماندي) المرحلة الاخيرة من مراحل التهيئة الشعائرية للدورة الاقتصادية الجديدة ، وهي تستهدف استدراار عطف بوجو وندي ، وكذلك عطف الارواح التوائم التي تسكن الحقل . فاذا كانت الارواح التوائم راضية عن المزارع ، فانها ستحمي « روح » محصول الدخن من الارواح التوائم في الحقول المجاورة التي قد تحاول « سرقة » لمصلحة مزارع آخر . فالارواح التوائم ، شأنها شأن ارواح الاسلاف ، قد تثير رياحاً عاتية تعصف بالحبوب الناضجة في سبلاتها وتطلق « ارواحها » (شيسي) من عقالها لتغني الحقول المجاورة التي تسكن فيها .

ويسمى الموسم القمري الثالث « كونديبا بيجا » . اما الرابع الذي يقابل عادة شهر حزيران (يونيو) عند الاوروبيين ، فيعرف باسم « الخالي » او « اللامقترن » بسبب خلوه من اي شعائر خاصة له . ويبدأ العمل الشاق في الحقول عادة في هذا الموسم . وتعني كلمة « وراجا » الفلاحة الاولى ، وهي الاسم الذي يطلق على الموسم الخامس . اما السادس الذي يبدأ اما في مطلع ايلول (سبتمبر) او في نهاية آب (اغسطس) ، فيسمى « باكا » ، وهي كلمة تعني « الفلاحة الثانية » .

واذا لم يكن الدخن ناضجاً وجاهزاً للحصاد عند ظهور الهلال السابع ، فان الموسم يظل يحمل اسم « باكا » نظراً لان المزارعين يواصلون اعمال الفلاحة . والقرار الاخير بهذا الشأن هو من اختصاص زعيم قرية روم . وتنتظر مملكة موسي بأسرها قراره لتعرف ما اذا كان عليها ان تقيم شعائر « الباسجا » التي تختتم السنة الاقتصادية او عليها ان تؤجل الحصاد وما يقترن به من شعائر الى الشهر التالي . فخلف منزله يوجد حقل دخن مقدس تحمل حبوبه ، لدى نضجها ، مظهراً من مظاهر الاموات من ملوك ياتنجا . وحين يكون الدخن في هذا

الحقل جاهزاً للحصاد ، فان الموسم القمري التالي يدعى « يالم » ويباشر بالدورة الشعائرية التي تختتم السنة الاقتصادية . وفي المهود الاولى من حكم سلالة ياتنجا ، كان الدخن من هذا الحقل يستغل لاعداد تقدمة من الثريد لاسترضاء ارواح مؤسسي المملكة . اما اليوم فان قسماً من باكورة منتج هذا الحقل يؤخذ الى مذبح قرية روم حيث يكرس لارواح الملوك الاوائل . وتعد ايضاً حزمتان من الحقل نفسه ، ترسل احدهما الى اواهيمجوريا حيث تقدم هبة لياتنجا نابا من الابناء الاحياء من نسل الملوك القابرين ، في حين ترسل الاخرى الى قرية جورسي ، العاصمة السابقة والمقر الاول لنابا ياديجا ، مؤسس سلالة ياتنجا .

وترسل القرى الى هذين المركزين السياسيين وفوداً يرافقها شباب يتولون قطع سيقان من نبات الدخن اثناء سيرهم و اضافتها الى الحزمتين اللتين يجري اعدادهما . والهدف من هذا الترتيب اشراك جميع مزارعي ياتنجا في اعداد التقدمة التي ترمز الى اعتماد الموسي على عطف ارواح الملوك المتوفين وعلى عطف الاحياء من ذريتهم . ويقدم الدخن المرسل الى اواهيمجوريا قرباناً على مذبح القصر الذي شيده الملوك الاوائل . اما الدخن المرسل الى جورسي فيقسم الى قسمين : قسم يكرس لارواح زعماء القرية السابقين ، والثاني يكرس لمقام الاموات من الملوك . وتعبد كل من قريتي اواهيمجوريا وجورسي جزءاً من التقدمة الى قرية روم مصحوبة بسيقان من المحصول المحلي في كل موقع . وتشكل هذه السيقان التقدمة النهائية التي ترمز الى العلاقات المتبادلة بين مختلف التنظيمات السياسية والاقتصادية والدينية عند الموسي . وتوضح هذه الدورة الشعائرية مبلغ اعتماد الاهالي على عطف ارواح الملوك الاوائل واحسانها ، واهمية ذلك كله لتحقيق النجاح في بيئتهم الاجتماعية والاقتصادية والطبيعية والخارقة .

يلي الشعائر المذكورة اعلاه مراسم تسمى « كوم فيليجا » اي « تقديم الشكر » . وفي هذه المناسبة يشكر الاهالي حاكم الموسي ، ياتنجا نابا ، على

الطريقة الرشيدة التي يصرف بها شؤون المملكة وعلى سياسته الحكيمة التي مكنت المزارعين من فلاحه حقولهم بأمان واطمئنان . وفي الوقت المخصص لاقامة هذه المراسم يسافر جميع زعماء القرى ومدراء النواحي الى اواهيجويا لتحية ملكهم وتجديد ولائهم له والتعبير عن استعدادهم لخدمة عرشه .

وبعد ظهور الهلال التالي المسمى « تيدو » تقام شعائر لتوجيه الشكر الى ونّام - عن طريق مظاهره الارضية والنباتية - على نصرته للمزارعين خلال الموسم الزراعي وعلى تفضله بمنحهم مردوداً وفيراً من حصادهم . ومع ان حراس الارض يتولون الاشراف العام على هذه الشعائر ، فانهم يفوضون مساعدتهم ، البوجابا ، بتأدية الخدمات اللازمة وبتقديم القرابين على مذابح تيدو وندي . وبعد الانتهاء من هذه المراسم ، قد يرى البعض تقديم دجاجة قرباناً للإله للتعبير عن امتنانهم لموسم جيد او لميلاد طفل .

وبعد ظهور الهلال الذي يلي « تيدو » تقام شعائر تعرف باسم « فيليجا » ، وفيها يعبر الاهالي عن شكرهم لاسلاف كل سلالة على ما وفروه من حماية ابان الاشهر العصيبة من فصل الامطار . ويتولى مختار القرية او زعيمها تقديم القرابين التمهيدية لمزار ارواح الزعماء السابقين ولمزار اسلاف سلالته . وبما ان هذه التقديمات تكرمس لارواح قوية ، فمن الافضل عدم الاشارة اليها مباشرة بأسمائها ، ويكتفى بالاشارة اليها بمصطلح « كيكييريچو ناماوري » الذي يعني « رقصة قوامة » . والارواح التوائم ، كأرواح الاسلاف ، تنجب اطفالاً . ويتجنب الاهالي احياناً الكلمات « المشحونة » ، كأن يطلقون على روح مصطلحاً رمز الى قوة شبيهة بالقوة الاصلية ، ولكنها اقل قدرة وصولاً منها . والهدف الخاص للتقديمات الاولى هو استرضاء ارواح اسلاف القرويين من اجل الحصول على حمايتها ومساعدتها في الايام المقبلة العصيبة . واذا تخلف بعض الافراد عن تقديم التضحيات ، فان اسلافهم قد ينزلون بهم العقاب . ويعتقد

ايضاً ان الاسلاف قد يحاولون استدعاء بعض اعضاء السلالة لينضموا اليهم في هذه الفترة .

أما تقديم التضحيات في هذه الفترة فيتولاه اطفال بنات السلالة (ياسينمبا) الذين تشبه علاقاتهم مع ارواح الاسلاف بعلاقاتهم الحسنة مع اقارب امهاتهم . ويقوم كبير السلالة بتقديم الدجاجة الاولى للتضحية ، فيذبح عنق دجاجة ببطء ويكرسها للتوأم « كيكيرييجو » الذي يرمز الى السلف الاول للسلالة . وسبق ان ذكرنا ان الافراد يتجنبون استعمال الاسماء الحقيقية لاسلافهم الاول ، ويؤثرون استعمال اسماء رمزية او اشارات غير مباشرة . ويتوالى ذبح الدجاج الذي يقدم تضحيات لاسلاف من اجيال مختلفة . وكلما تذبج دجاجة ، يعبر الاهالي عن شكرهم لالاسلاف على الحماية التي وفروها لهم خلال فصل الامطار ، ويلتمسون منهم مواصلة العناية بشؤون ذريتهم خلال موسم الجفاف .

ومن المشاهد النهائية التي تختتم بها السنة الاقتصادية احتفال يدعى « نابوسوم » (او تحية الزعيم) . ويعتبر هذا الاحتفال نشاطاً اجتماعياً متمماً للشعائر التي تقام للتعبير عن الولاء للسلطة السياسية المركزية في كوم فيليجا . ويتوجه شيوخ كل سلالة ، في هذه المناسبة ، الى زعيم القرية حاملين معهم هبات من الدخن ، ويؤكدون له استمرار اعتمادهم على سلطته السياسية وعلى وساطته مع الاسلاف النبلاء . ويعربون عن املهم في ان تنعم القرية بالامن والطمانينة خلال الاشهر التالية من فصل الجفاف وفي موسم الامطار الاولى عند بدء الدورة الاقتصادية الجديدة .

وباقامة مثل هذه الشعائر على مدار السنة ، تكون جميع مصادر القوة التي تعتمد عليها رفاهة الموسي - الاجتماعية منها والحرارة - قد شكرت على مساعدتها خلال السنة المنصرمة ، وشجعت - عن طريق الكرم الذي اظهره

المبتهلون اليها - على مواصلة عطفها واحسانها خلال السنة التالية . فالموسي يدركون طبيعة هذه القوى ويعرفون كيفية التحكم فيها . وهم يدركون ان هذه القوى ما هي الا مظاهر من الاله الذي ينعكس تقديره لوفائهم بالتزاماتهم الشعائرية في شكل رياح خفيفة منعشة وامطار غزيرة تضمن لهم موسماً غنياً وحصاداً وفيراً . ويحرص الفرد ، في حياته العقلية والعاطفية ، على ايجاد نوع من التوازن في علاقاته مع البيئة التي يعيش فيها ويفهمها . وقد يحدث احياناً ان تحقق الجهود التي يبذلها للمحافظة على هذا التوازن بسبب مفعول السحر او نتيجة لارادة الاله المعاكسة لجهوده ، ولكنه رغم كل ذلك يشعر بالامن والاستقرار ويستمتع بها على اعتبار انها حقيقيان ولهما وجود فعلي .

مشكلات التكيف الثقافي في مشروع ري النيجر

ان طبيعة العلاقات المتبادلة بين تنظيم النشاط الاقتصادي وبين المؤسسات الاجتماعية والدينية في مجتمع الموسي تلقي ضوءاً على مشكلات التكيف التي يواجهها الاهالي الذين جرى توطينهم في منطقة مشروع ري النيجر. ومن الواضح ان هذه المشكلات تتعدى نطاق الحاجة الى تحقيق التكيف التكنولوجي ، اذ يتوجب على المستوطنين في الواقع التكيف على بيئة ثقافية جديدة تختلف تمام الاختلاف عن بيئتهم الثقافية السابقة .

فعندما استقر المستوطنون الجدد في منطقة المشروع، لم يجدوا فيها المؤسسات التي اعتادوا الاعتماد عليها دائماً من اجل تحقيق امنهم واستقرارهم ، بل وجدوا بدلاً منها بيئة طبيعية تتحكم فيها قوى جديدة يجهلون . فمصادر المياه، في البيئة الجديدة ، لا تعتمد على السلطة الخارقة لحراس الارض ، وانما على سد بنهائه الاوروبيون . ووجد المستوطنون انفسهم ايضاً في عزلة اجتماعية عن اقاربهم

وارواح اسلافهم في ياتنجا ، كما انهم لم يرتاحوا كثيراً لوجود زملاء من شعب الموسي لم تربطهم بهم اي من الصلات القائمة على رابطة الدم او المصاهرة .

وكان المستوطنون يجندون عنوة للعمل في منطقة مشروع الري ، وظل هذا الترتيب قائماً حتى عام ١٩٤٤ حين ألغي نظام العمل بالسخرة في جميع ارجاء الاتحاد الفرنسي . ويجري الآن نقل عدد من عائلات الموسي الى منطقة المشروع كل سنة ، وذلك في نطاق برنامج الاستيطان الطوعي الذي يعمل به اليوم . ويمنح رب كل عائلة جديدة بيتاً ، وعدداً من الثيران ، ومحراثاً ، وقطعة ارض تتناسب وعدد الاعضاء العاملين في عائلته . ويطبق العمال طرقة حديثة في انتاج الارز والقطن ، وذلك وفق الارشادات التي يقدمها لهم المهندسون الزراعيون الاوزوبيون . وتقوم ادارة المشروع بشراء محاصيلهم ودفع ثمنها نقداً ، بعد خصم الرسوم التي تستوفى على البذار والري واستعمال الآليات ووسائل النقل وغير ذلك من التسهيلات المتوافرة في منطقة المشروع . ويكتسب المستوطنون ، من وجهة نظرية ، حق الاقامة الدائمة على الاراضي التي وزعت عليها بموجب نظام التسليف الزراعي ، شريطة ان يكونوا قد سددوا جميع الديون المستحقة عليهم .

ويمكن القول ان تكيف الموسي على البيئة الجغرافية الجديدة كان سريعاً وسهلاً نسبياً . فمنطقة ياتنجا ومنطقة مشروع النيجر تقعان في اقليم جغرافي واحد . ولعل اهم فرق بين البيئتين الجغرافيتين هو ان المياه لاغراض الري اوفر وايسر منالاً في منطقة المشروع منها في منطقة ياتنجا . وكان تدخل القوى الخارقة في مصادر المياه يعتبر في السابق من العناصر الاساسية في ديانة الموسي ؛ وقد احدث التغير في مصادر المياه شيئاً من الاضطراب في المعتقدات الدينية ، ولكن هذا الاضطراب كان اقل كثيراً مما كان متوقعاً .

فالبينة الجديدة ، بدلاً من ان تضعف ايمان المستوطنين بدينهم الاصلي ، حملتهم

على الاعتقاد بأن القوى الطبيعية في موطنهم الجديد تختلف عنها في موطنهم السابق وأنها بالتالي يجب أن تسخر لهم بطرق مختلفة . وقد التقى المستوطنون الجدد بالهارة من سكان السودان الفرنسي الأصليين - وهم من المسلمين المتحمسين لدينهم - وكان من جراء هذا الاتصال أن أقبلوا على اعتناق الدين الإسلامي على اعتبار أنه دين الوطن الجديد . وبما يستلقت النظر سرعة انتشار الإسلام بين المستوطنين الجدد الذين يفدون إلى منطقة المشروع ، ومن أسباب ذلك : اعتقاد المستوطنين الجدد أن الإسلام هو الذي يسخر لهم القوى الخارقة التي تتحكم في بيئتهم الجديدة ، وثقتهم بأن شيوخ الموسي الذين ظلوا مقيمين في ياتنجا سيواصلون الوفاء بالتزاماتهم الدينية في وطنهم الأصلي ، وأخيراً تأثرهم بأفراد الموسي الذين سبقوهم إلى الإسلام .

وكان اعتناق المستوطنين الجدد للإسلام سطحياً مثلما كان سريعاً . فلم يكن لديهم الوقت الكافي لدراسة أصول العقيدة الإسلامية وفلسفتها ، ولا للاستغراق في تأملات من النوع الذي يسبق عادة نبذ معتقدات دينية قديمة وتبني أخرى جديدة لتحل محلها . وكانت تقاليدهم في وطنهم الأصلي تشدد على مراعاة الشعائر الشكلية المتصلة بمعتقداتهم أكثر من تشديدها على الجوانب الروحية والانفعالية ، ولذا بدا لهم أن مجرد تأدية العبادات والتكاليف التي يفرضها الدين الإسلامي ومراعاة بعض التقاليد الإسلامية (كتأدية الصلوات اليومية الخمس أو تبني اسم إسلامي أو احترام شيوخ المسلمين وعلمائهم) يكفي لأن يمثل رد فعل معقولاً تجاه البيئة الجديدة التي وجدوا أنفسهم فيها والتي تقوم على نظام خارق يختلف - في نظرهم - اختلافاً واضحاً عما ألفوه في بيئتهم القديمة ، ويتطلب بالتالي معالجة مختلفة . وأغلب الظن أن رغبتهم في ممارسة بعض السيطرة على النظام الخارق الجديد ، وتأثرهم بالمعايير الدينية السائدة في بيئتهم الاجتماعية الجديدة ، وتميز الأفريقيين الغربيين باستعدادهم لتقبل فكرة وجود قوى خارقة

جديدة - وربما كان هذا اكثر العوامل اثراً وفعالية - كل ذلك سهل عليهم اعتناق الاسلام دون الاضطرار الى نبذ افكارهم وتقاليدهم الدينية .

اما تكيف المستوطنين على الاوضاع الجديدة الناجمة عن تغيير تنظيمهم الاقتصادي فقد كان صعباً للغاية ، ولا سيما حين تقابل بينه وبين السهولة النفسية التي بها تم تكيفهم على المظاهر الطبيعية والخارقة لبيئتهم الجديدة . فكان عليهم ، مثلاً ، ان يتعلموا طرقاً ووسائل تكنولوجية حديثة في زراعة الارز والقطن ، كالري بالطرق الحديثة واستعمال الاسمدة الكيميائية والمحارث الحديثة . اما تشغيل الآلات الخاصة بتهيئة الارض للزراعة او بالحصاد ، فكان يعهد به الى افراد من غير الموسي دربوا خصيصاً لهذا الغرض . وعلى الرغم من الصعوبات التي واجهها المستوطنون في التفام مع المهندسين الزراعيين الاوروبيين ، فانهم لم يحتاجوا الى وقت طويل لاتقان الاساليب الفنية الحديثة . واضطر المستوطنون ايضاً الى التكيف على انماط جديدة في الاستهلاك ، فقد حل الارز محل الدخن الذي كان يشكل المادة الغذائية الرئيسية في بيئتهم الاصلية . وعلى الرغم من تعرض المستوطنين لبغض الامراض البسيطة في مستهل اقامتهم في بيئتهم الجديدة ، فانهم سرعان ما تكيفوا على اكل الارز ، وان كانوا لا يزالون يعتقدون في قرارة انفسهم ان الدخن يتفوق على الارز في قيمته الغذائية .

اما التكيف على التنظيم الاجتماعي الجديد ، فكان اصعب كثيراً من التكيف على التكنولوجيا الحديثة او الغذاء الجديد . وقد حاولت ادارة المشروع التخفيف من وطأة هذه المشكلة ، فسعت الى اشاعة جو الانماط الثقافية القديمة في منطقة الاستيطان ، وذلك بإنشاء مؤسسات اجتماعية شبيهة بالمؤسسات التقليدية .

ويحذر بالذكر ان ادارة المشروع لم تتوصل الى تفهم تام لطبيعة المؤسسات الاجتماعية التقليدية التي حاولت نقل صورة عنها في البيئة الجديدة . فالمستوطن

الجديد لا يزال يشعر بأنه في عزلة ، وانه يعيش وسط قوى اجتماعية لا سبيل له الى فهمها . فأي محاولة تبذل لاعادة بناء النمط التقليدي للمجموعات السكنية لا تحقق الهدف المرجو منها الا اذا طبقت على الوحدات السلالية التقليدية . وهكذا يجد المستوطن نفسه بعيداً عن اقربائه ومجتمعه الاصلي ، وتراه يشعر بشيء من الارتباك وبالبلبله حين يصطدم بمؤسسات اجتماعية يقتصر الشبه بينها وبين المؤسسات التي ألفها في ياتنجا على بعض المظاهر الشكلية الخارجية . وهو يستهجن فكرة السكن مع غرباء واعتبارهم كما لو كانوا من اقربائه ، كما انه لا يستسيغ الانماط المفتعلة التي استحدثت لترمز الى ادوار حراس الارض وغيرهم من الزعماء التقليديين .

واغفلت الادارة الاوروبية ، في المحاولات التي بذلتها لاستحداث المظاهر الخارجية للبيان الاجتماعي التقليدي ، اغفلت الحقيقة الهامة التالية وهي : ان مؤسسات مجتمع الموسي متداخلة ومتشابكة جداً حتى ان التغييرات التي طرأت على تنظيم النشاط الاقتصادي خلقت حاجات جديدة من النوع الذي يحتم ادخال تعديلات مماثلة على المؤسسات التقليدية . وكان يحذر بالادارة الاوروبية ان تتيح الفرصة للمستوطنين لان يقوموا انفسهم بتعديل تنظيمهم الاجتماعي ليتلاءم وحاجاتهم الجديدة ، وذلك بدلاً من فرض بيان اجتماعي من شأنه ان يعرقل جهود المستوطنين لتكييف مؤسساتهم على الاوضاع الجديدة . وبما زاد من حدة ازمة التكيف ان السلطة المحلية اسندت الى موظفين اداريين غير اكفاء او الى شيوخ هم من اقل المستوطنين قدرة على التكيف ، وان التوفيق لم يحالف هؤلاء الموظفين على الرغم من المحاولات التي بذلت لاظهارهم بمظهر الزعماء التقليديين .

ويعيش المستوطنون في بيئة نائية عن اقربائهم وعن رعاية ارواح اسلافهم ، ولذلك تراهم يفتقدون القناعة العاطفية والاجتماعية التي توفرها حياة العائلة الموسعة ، كما يفتقدون الشعور بالامن والاستقرار الذي ينعم به زملاؤهم في البيئة

الاصلية . اما الزواج في منطقة المشروع ، فيكاد يكون مستحيلاً ، وذلك بسبب التمسك بالتنظيم التقليدي القائم على روابط القرابة والتشديد على ضرورة طاعة الشيوخ الذين ظلوا في يانتجا .

وهناك جيل من الشباب الذين ولدوا وترعرعوا في منطقة المشروع ، وهؤلاء ينقمون على التقليد الذي يلزمهم بالاذعان لسلطة اقرباء في يانتجا لم يسبق لهم ان تعرفوا اليهم . وحين يضطر هؤلاء الى العودة الى يانتجا لمساعدة امهم ، يصابون بخيبة امل شديدة لدي اخفاق جهودهم الرامية الى اقامة نوع من الوحدة بين البيئتين . القديمة والحديثة . وهم اقدر من الكبار على التفاهم مع الاوروبيين وعلى تعلم اساليبهم الفنية ، غير ان التنظيم الاجتماعي القائم لا ييسر لهم سبل التعبير عن قدراتهم الابتكارية . اما الرجال المتقدمون في السن فلا تتاح لهم فرص الاسهام في ادارة المشروع ، اصف الى ذلك انهم لم يكوّنوا بعد فكرة واضحة عن اهدافه . ومن الطبيعي ان يميل هؤلاء الى الاعتقاد بأنهم ضحية استغلال الاوروبيين ، وانهم سيحققون نجاحاً اكبر لو انهم تركوا ليطبقوا اساليبهم الخاصة في الانتاج والتسويق .

ويعلم المستوطنون من الموسي ان السياسة الرسمية لمشروع الري تنص على ضرورة اشراكهم في الادارة عن طريق « جمعيات زراعية تمثل السكان الوطنيين » وحتى عن طريق « اسهامهم » في نشاط مجلس الادارة ، غير ان هذه السياسة لم توضع بعد موضع التنفيذ . ويبدو ان افتقار الموسي الى خبرة سابقة في اشكال الادارة الديمقراطية الغربية جعل الاوروبيين يتخلون عن محاولاتهم الاولى لاشراك الوطنيين في ادارة المشروع . ولكن كان يحذر بالاوروبيين ان يدركوا ان اشراك الوطنيين في الادارة ينطوي على تكيف ثقافي جذري وانه يتطلب صبراً طويلاً من جانبهم . ومهما يكن من امر ، فان المستوطنين يدركون انهم

حرموا حقهم في الاسهام في ادارة المشروع ، ومن الطبيعي ان يعزز هذا الادراك اعتقادهم بان الاوروبيين يعملون على استغلالهم لمصالحهم الخاصة .

وهكذا نرى ان المستوطنين لا يشعرون بوجود ضمانات تثبت حقهم في الارض ، كما انهم لا يدركون بوضوح الاهداف الحقيقية للمشروع . اصف الى ذلك ان افتعال مؤسسات اجتماعية شبيهة ، في مظهرها الخارجي ، بالمؤسسات القديمة ، حال دون تطوير علاقات اجتماعية طبيعية وهادفة في منطقة الاستيطان . وبسبب هذه العوامل كلها ، كان من المتعذر على الموسي ان يربطوا مقدراتهم بالمشروع واهدافه . وهم ، في الواقع ، يشبهون المشروع بكوخ مؤقت يقيمه رجل في حقوله خلال موسم الامطار ، ويغادره بعد انتهاء موسم الحصاد ليلتحق ثانية ببيت آباءه واجداده .

سبق ان اشرنا الى ان التكيف على البيئة الطبيعية الجديدة وعلى القوى الحارقة التي تتحكم فيها كان عملية سهلة وسريعة نسبياً . واغلب الظن ان ذلك يعود الى امتناع الاوروبيين عن التدخل في هذا الجانب من جوانب حياة المستوطنين والى استعداد الافريقيين الغربيين لتبني معتقدات دينية جديدة مع الاحتفاظ ، في الوقت نفسه ، بتقاليدهم الموروثة . ومن جهة اخرى ، يبدو ان اكبر عقبة في سبيل التكيف هو ذلك الجانب من الوضع الجديد الذي استحدث لتسهيل عملية التكيف ، ونقصد به البنيان الاجتماعي المزيف الذي لا يمكن دمج دمجاً فعالاً بالتنظيم الاقتصادي الجديد ، وذلك على الرغم من الشبه الظاهري بينه وبين البنيان الاجتماعي التقليدي . وقد تمسك المشرفون على المشروع بهذا البنيان الاجتماعي المفتعل على نحو عرقل جهود الموسي لتعديل مؤسساتهم لتتواءم واورضاعهم الجديدة .

اما المستوطنون الذين عادوا من منطقة المشروع الى ياتنجا ، فلم يحدثوا اثرأ

كبيراً في اوضاع اقربائهم في الوطن الاصلي . فمعظم الشبان الذين اعتنقوا الاسلام في منطقة المشروع اصغر من ان يستمع اليهم الشيوخ او ان يتأثروا بأرائهم . اما المتقدمون في السن فيسدركون ان مكائتهم وسلطتهم في مجتمعهم العشائري تعتمدان على المحافظة على الاوضاع الاجتماعية والدينية الراهنة ، ولذا كان من المستبعد ان يفكر هؤلاء بادخال تجديدات على البيئة الاجتماعية التقليدية . وهكذا يمكن القول ان التغييرات القليلة التي طرأت على التنظيم الاجتماعي في منطقة المشروع لم تترك أثراً كبيراً في البيئة الاجتماعية في ياتنجا .

ومن الواضح ان معظم الاساليب الزراعية الفنية التي طورت في السودان لا يمكن الانتفاع بها في ياتنجا التي لا تعتمد على الري في زراعتها . حتى لو لم يكن الامر كذلك ، فان المشرفين على المشروع لا يوضحون للمستوطنين الاسباب التي تبرر استخدام الاساليب الزراعية الحديثة ، اذ ان كل ما يطلبون اليهم عمله هو تنفيذ التعليمات التي يصدرها المهندسون الزراعيون الاوروبيون ، او التعرض للعقاب في حالة التخلف عن تنفيذها . وكان من نتائج هذه المعاملة ان أخذ المستوطنون ينظرون الى الاساليب الاوروبية المحسنة كما لو كانت جانباً آخر من الجوانب الخفية الغامضة لسلوك الرجل الابيض . ومن الطبيعي ان ينسى المرء بسرعة أساليب اقتصرت خبرته فيها على استخدامها استخداماً آلياً دون فهم الاسس التي تقوم عليها او الفوائد المترتبة على استخدامها .

يتضح من استجابة المزمي لعمليات الاستيطان في منطقة مشروع الري ان المعالجة السطحية ، في اوضاع ثقافية سريعة التغير ، قد تكون مضلة سواء اتجهت الى التجديد او الى الابقاء على بعض الانماط التقليدية . وغني عن البيان ان الاكتفاء بعرض موجز عن العلاقات الوظيفية المتبادلة بين المؤسسات الاجتماعية لا يفي بالغرض . فجوهر اية مؤسسة اجتماعية يكمن في دلالتها واهميتها بالنسبة لاجزاء المجتمع الذي تعمل فيه . اما تقويمها النهائي فيستند الى

قدرتها على تلبية الحاجات المتغيرة للأفراد . واذا تبيننا هذا المفهوم ، استطعنا ان ندرك سر استياء المستوطنين من الجهود التي بذلتها ادارة مشروع الري لافتعال انموذج ساكن قاصر قصده به محاكاة البنيان الاجتماعي التقليدي .

ويبدو ان ادارة مشروع الري لم تتوصل الى تفهم صحيح للعلاقات المتبادلة بين المؤسسات الثقافية ولا للعقومات التي تكسب هذه المؤسسات دلالتها واهميتها ، وهذا يفسر سبب اقدامها على تعديل النظام الاقتصادي لشعب الموسي دون الرجوع الى القيم التقليدية التي يرتبط بها ارتباطاً وثيقاً . ويبدو ايضاً ان الادارة نظرت الى الثقافة الوطنية المحلية كما لو كانت مجموعة من الطقوس البدائية يمكن ان تفرض عليها انماط اوروبية لا تلبث ان ترسخ اقدامها بسبب تفوقها على الانماط القديمة . ومن الواضح ان نظرة كهذه تكشف عن اخفاق من جانب المسؤولين في ادراك تمسك الموسي بموروثهم الثقافي ومدى التعقيد الذي ينطوي عليه هذا الموروث .

الوظائف التكيفية للنظام الكهنوتي
عند الفاني

١٤

جيمس بويد كرسستن

هناك مستلزمات أولية يجب ان تتوافر في المرء قبل ان يطمح بصره الى اشغال منصب كاهن في مجتمع الفاني^١ . ومن هذه المستلزمات ان ينزل عليه «الوحي» من احد الآلهة (اوبوسوم) او ان يأتيه الالهام او «المس» من «آلهة الغاب الصغار» (مبواتسيا) . ويعتبر هذا الالهام او «النداء» اسمى اشكال الخبرة الدينية التي يمر بها الفرد . وتقع مثل هذه الخبرة عندما «يمس» آله الرأس» ، او في احتفال عام حيث الغناء والضرب على الطبول يوفران الجو الملائم لهبوط الوحي . وقد تأتي للفرد وهو في عزلة عن الآخرين ، فقد ذكر بعض الكهنة انهم كانوا في الغابة لوحدهم حين اصابهم «المس» لأول مرة .

١ تشكل قبيلة الفاني ، مع قبائل اخرى كثيرة في جنوب غانا ومع قبيلة الاجني في ساحل العاج ، ما يسمى بشعوب الاكان التي تعد زهاء مليوني نسمة . وتتكلم شعوب الاكان لهجات متقاربة ، كما تتميز بدرجة عالية من التجانس الثقافي . ولذا فان الكثير مما سيرد ذكره في هذا المقال ينطبق ايضاً على شعوب الاكان الاخرى .

واذا اجتاز فرد مثل هذه التجربة ، فليس من الضروري ان يصبح كاهناً في الحال ، اذ قد يضطر الى قضاء فترة من التمرس او التنشئة المهنية ، وذلك بعد موافقة عائلته والكهنة الآخرين على ترشيحه لانتهاج هذا المسلك . ويرشح للانخراط في سلك الكهنة افراد من كلا الجنسين ، فالمبتدئ من الذكور يتولى تدريبه احد الكهنة ، بينما تتولى احدى الكاهنات تدريب المبتدئة . ويقال ان التدريب يستغرق زهاء خمس سنوات ، ولكن يمكن تقصير هذه المدة للراشد او الطالب القدير . ويكرس جانب من الدورة التدريبية لبحث بعض الاساليب العلاجية وايضاح خصائص عدد من الاعشاب المختلفة واماكن وجودها . غير ان اهم قسم في الدورة يخصص لتفقيه المرشح عن الاله الذي سيلتحق بخدمته . ومن الموضوعات التي يجري التشديد عليها ايضاً : الرقص ، وكيفية مخاطبة الاله ، وطريقة صنع واستعمال الطلامم والتعاويد .

ولا يتقاضى المرشح اي اجر خلال فترة التدريب ، انما ينتظر منه ان يؤدي اي واجب يعينه له استاذة . ولا يعيش المتدرب في عزلة عن المجتمع ، ولكن يتوجب عليه ان يراعي القيود والالتزامات الكثيرة التي تفرض عليه . فعليه ، مثلاً ، ان يضع بقعاً من الطين الابيض على وجهه وكتفيه في الايام المكرسة للاله الذي نذر نفسه له ، وان يرتدي لباساً خاصاً من لون الصدا ليميز نفسه عن الآخرين ، وان يمتنع عن اقامة اي علاقات جنسية . وتتخذ الترتيبات من آن لآخر للاحاقه بكهنة آخرين يتولون ارشاده وتعليمه واستجوابه . وتختتم سنوات التدريب بفترة تخصص للاعتزال والتأمل الفردي . وبعد انقضاء هذه الفترة يقدم المتدرب هدايا لاستاذة ، ويشترك في احتفال خاص يدعى فيه الى تأدية ادوار معينة تتطلب مهارة فائقة والهاماً خاصاً .

وتعتبر ظاهرة المسّ او الالهام من اهم مقومات الكهانة وخصائصها . فكلية « كومفو » التي تعني « كاهن » مكونة من كلمتين : « كوم » التي تعني

« المس » او « الالهام » و « فو » التي تعني « شعب » . والجدير بالذكر ان ظاهرة المس لا تقتصر على الكهنة ، اذ قد تحمل ايضاً ببعض القائمين بالطقوس او ببعض اقرباء احد المتوفين ، ولا سيما اثناء الجنازة او الدفن . وفي بعض الاحيان لا يختلف سلوك الشخص الذي يصيبه المس عن سلوك الشخص المصاب بالصرع ، فتراه يرتجف ويلتفض ، ويرقص او يركض على غير هدى ، ويطلق اصواتاً لا يفهمها السامعون .

وتعتبر ظاهرة « المس » نمطاً سلوكياً مألوفاً في نظر مجتمع الفاتني ، ويمكن التلبؤ بها او حتى التامن وقوعها . فحين يستدعي كاهن الطباليين لان « الهه يرغب في الرقص » ، فمن المؤكد انه سيصيبه المس ، او بالحري سيمثل دور من اصابه المس او اتاه الالهام . فتراه يرقص على غير هدى رقصات عنيفة وطائشة ، ولكنه رغم ذلك يواصل قيادة الطباليين باشارات من يديه . والغريب في الامر انه لا يؤذي نفسه ولا المتفرجين ، على الرغم من العنف الشديد الذي يتميز به رقصه . ويعود الفضل في ذلك الى المهارة الفائقة التي اكتسبها بعد سنوات كثيرة من التدريب .

ومع ان الفاتني يعتبرون سلوك الراهب الذي يصيبه المس امراً اعتيادياً ومقبولاً ، فان ذلك لا يعني انهم يحملون ذات النظرة تجاه جميع الكهنة وفي جميع الاوقات . فالكاهن ، كأي فرد آخر من الفاتني ، قد يوصم بالجنون (أبودامفو) . وينعت الفاتني الكاهن بالجنون ليس لاسباب تتعلق بسلوكه المهني ، وانما لاسباب تجعلهم يعتقدون ان استجابته للمشكلات اليومية تتحرف عن جادة الصواب . ويبدو ان مجتمع الفاتني يتغاضى عن الانحرافات الثانوية او الشذوذ العصبي البسيط ، مثلما يتغاضى المجتمع الغربي عن الاطوار الغريبة لبعض اصحاب النبوغ .

ولا بد لنا من الإشارة الى فئتين آخرين من الفئات التي تمارس ألواناً من النشاط الديني والعلاجي . وتعرف الاولى باسم « أبوسومفو » ، اي شعب الآلهة . ومع ان هذا المصطلح يستعمل احياناً كمرادف لكلمة كومفو ، فان الفاتني يستعملونه في الغالب للإشارة الى اولئك الكهنة الذين يخدمون آلهة اجنبية المنشأ ويشرفون على طقوس تكتسب شعبيتها من قاعليتها بوصفها ترياقاً مضاداً للسحر الشرير ٢ .

اما الفئة الثانية فتعرف باسم « ادورنسيفو » المشتق من كلمة « ادورنو » التي تعني « علاج » . ويتعاطى افراد هذه الفئة التطبيب بوساطة الاعشاب . ويتلقى هؤلاء ، شأنهم شأن الكهنة العاديين ، تنشئة مهنية تستغرق عدة سنوات ، ولكنهم يختلفون عن الكهنة في انهم لا يحتاجون الى مؤهلات خاصة ، ولا يشترط فيهم المرور بتجربة دينية مماثلة لما تقدم وصفه . وتشبه وظيفتهم وظيفة الكهنة من عدة وجوه ، فهم يصفون العلاجات ويختصون باعداد الطلاسم والتعاويذ . ومن اوجه الاختلاف بينهم وبين الكهنة العاديين انهم لا يتلقون اي الهام من الآلهة ، وان طريقة عرافتهم تعتمد في المقام الاول على القاء القرعة وعلى التفسير الذي يقدمونه لسقوط الودعات وجوزات الكولا . ويدعي بعض افراد هذه الفئة انهم يملكون القدرة على الاتصال بالآلهة وانهم يملكون اشياء ذات قوة خارقة تساعد على اداء وظيفتهم . ويعتقد انهم يتفوقون على الكهنة في المعالجة بالاعشاب ومستحضراتها ، ويتضح ذلك من العبارة التالية الدارجة على الالسن : « ان المختص بالمعالجة بالاعشاب يعتبر استاذاً للكاهن » . ويذكر شيوخ الفاتني ان افراد هذه الفئة كانوا في الماضي يقصرون عملهم على المعالجة

٢ من الامثلة على طقوس « ابوسومفو » طقس تيجاري الذي سيرد شرحه في القسم المخصص للعبادات والطقوس الجديدة .

بالاعشاب ، وانهم بلغوا مستوى عالياً من المهارة في هذا الفن . اما اليوم فانهم يكثرون من استخدام السحر او القوى الخارقة . وكثيراً ما يضطرون الى انتهاج هذا السبيل بطلب من المرضى انفسهم ، فقد ذكر احد المختصين بالاعشاب العلاجية ما يلي : « يطلب مني المرضى ان استدعي الهأ ، واني افعل ذلك بقصد ارضائهم واشعارهم بأنهم يحصلون على خدمة قيمة مقابل الرسوم التي يدفعونها ، غير ان هذا العمل لا يغير من طبيعة العلاج الذي اصفه لهم » .

النظام الكوني عند الفانتي

يحسن بنا ، قبل اجمال وظائف الكهنة ، ان نقدم للقارئ وصفاً للنظام الكوني في معتقدات الفانتي ، لان هذا الوصف سيساعده على فهم طبيعة الآلهة التي يخدمها الكهنة . يعتقد الفانتي بوجود اله عظيم خلق العالم وكل ما فيه ، وخلق الآلهة الفرعية والارواح التي تستمد قوتها منه . ويعرف الاله العظيم باسماء مختلفة : نيامي ونيانكوبون وادومانوكا . ولا يوجد نظام كهنوتي خاص بالاله نيامي ، ولا تقام له شعائر خاصة للابتهاال اليه او لاستدراار عطفه . ومع ان الفانتي لا يقيمون عبادات مباشرة للاله نيامي ، فمن الخطأ ان نفترض انهم لا يشعرون دائماً بوجوده . فهناك امثال دارجة الاستعمال تقيم الدليل على شعورهم بوجوده ، نذكر منها المثلين التاليين : « الارض كبيرة ، ولكن نيامي اكبر » و « نيامي يحرك الرياح » . وتتضح قدرته العليا في الصلوات التي يقيمها الكهنة والعلمانيون للاسلاف ولصغار الآلهة والتي تختتم عادة بعبارة « ان شاء نيامي » .

ويعتقد الفانتي ايضاً بوجود آلهة فرعية تعرف باسم « ابوسوم » . هذه الآلهة تستمد قوتها من نيامي ، ومعظمها ، كما يعتقد ، يسكن في الانهار والبحيرات

والصخور وبعض الظواهر الطبيعية الأخرى . وتشكل هذه محور اهتمام الكهنة ، وسنعود إلى بحثها ثانية في هذا الفصل .

ويعلق الفانتي أهمية كبيرة على الطلاسم والرقى والتماويذ والتائم التي يطلق عليها جميعاً اسم الجمع « أسومان » . وتستعمل هذه ، في المقام الأول ، في السحر^٣ ، فمنها ما يستمد قوته وفاعليته من الصيغة السحرية التي تستعمل في تركيبه ، ومنها ما يستمدّها من « ابوسوم » . أما « الكائنات الصغيرة » التي تسكن الغاب ، فيعتقد أنها من أحجام والوان مختلفة وأن لها أقداماً تتحرك إلى الخلف . ويعتقد أيضاً أن لهذه الكائنات قوة خارقة كبيرة ، ولذا يحرص الأهالي على اتقاء شرها أو الظفر بعطفها واحسانها .

ويعتبر الاعتقاد بأرواح الأسلاف من مقومات العشيرة القائمة على نسب الأم (ابوسوا) ، وهي الوحدة الأساسية في البنيان الاجتماعي . ويشعر الفرد بالامن والطمأنينة في كنف عشيرته ، لأنها توفر له الأرض ، وتقتصر له عندما يحتاج إلى مساعدتها ، وتتعاون معه في استرضاء أرواح الأسلاف ؛ وهي التي تورثه المال والمنصب والجاه ، وتشيعه في جنازة مهيبة لدى وفاته . فهذه الاعتبارات لها أهمية كبيرة في نظر الفانتي ، وهي التي تفسر أيضاً سر الاهتمام الخاص بالجدة العليا التي يعتقد أعضاء العشيرة أنهم ينحدرون منها ، وكذلك بأرواح أبناء ذريتها . ويعتقد أعضاء العشيرة أن هذه الأرواح السلفية موجودة في كل مكان ،

٣ كثيراً ما يستعمل الأوروبيون والأفريقيون الناطقون باللغة الإنجليزية مصطلحات مضلّة في سياق حديثهم عن المعتقدات والطقوس الأفريقية ، مثل « الدكاكيرية » و « الجوجو » . انظر :

R. S. Rattray, « Ashanti » (Oxford: Clarendon Press, 1923), pp. 86-91.

ويتضح ذلك من افعالهم اليومية واحتفالاتهم الدورية . واذا نجح الاحياء في استرضاء هذه الارواح ، فانها تجلب اليهم التوفيق وحسن الطالع ؛ واذا اخفقوا في ذلك فانها تجلب اليهم النحس والمرض والموت .

وعلى الرغم من اهمية اسلاف العشيرة ، فان الروابط الروحية القائمة على القرابات العصبية ليست اقل اهمية . فكل شخص يلج هذا العالم تحت رعاية الروح الحارسة لابييه (ايابوسوم ، اي «اله الاب ») الذي يمثل احد آلهة الطبيعة التي يمكن اللجوء اليها ، كما هي الحال بالنسبة للآلهة الاخرى . ويرث الفرد من ابيه شخصيته (سونسوم) وروحه (كرا) التي تمثل القوة الباعثة للحياة في الفرد^٤ . ويموت الفرد حالما تفارق هذه الروح جسده . ويستطيع الفرد ، في حالة المرض او في الاوقات العصبية ، ان يطلب الى كاهن او اخصائي بالاعشاب العلاجية ان يتصل بروحه «الكرا» ليستفسر عن سبب الازمة التي حلت به . ويمكن للفرد تجديد نشاط «الكرا» بمراسم «الفصل الشعائري» التي تتضمن اقامة وليمة خاصة لاشباع الروح واسترضائها . وثمة ظاهرة اخرى توضح اهمية الوراثة العصبية عند الفانتي ، وهي ان زواج شاب من فتاة تنحدر من سلف عصبي مشترك ولها ذات الروح الحارسة ، يعتبر ضرباً من الزواج بالمحارم .

ويروى ان لكل ولاية من ولايات الفانتي ٧٧ الها^٥ ، غير ان هذا العدد

٤ للحصول على معلومات اوفى عن العشيرة والوراثة العصبية ، انظر :

James Boyd Christensen, «Double Descent among the Fanti» (New Haven: Human Relations Area Files, 1954).

٥ من الطريف ان نذكر هنا ان المدين ثلاثة وسبعة يتكرران كثيراً في طقوس الاكان واساطيرهم وبعض شؤونهم الدينية .

يقل كثيراً عن العدد الفعلي للصخور والجداول والاهوار المقدسة والمكرسة لمختلف الآلهة . وليس من الضروري ان يكون لكل إله كاهن مختص بخدمته ، اذ قد يكون مركز الإله في منطقة غير المنطقة التي يمارس فيها الكاهن اعماله . وقد ذكر بعض كهنة الفاتني ان مركز الآلهة التي كرسوا انفسهم لخدمتها كان في اشانتني . ويعتقد ان الآلهة تقيم احياناً في الماء او في الاشياء التي تقترن بها ، وقد يحدث احياناً ان يراها الناس اثناء تنقلها من مكان لآخر . وتتخذ الآلهة شكلاً بشرياً او شكلاً حيوانياً ، او مزيجاً من الشكلين ؛ ويتبين من الاوصاف التي تعطى لها انها اكبر حجماً من الانسان وانها قد تختلف في مظهرها عنه ، اذ قد تكون ذات شكل شبه بشري او شبه حيواني . ولكل ولاية من ولايات الفاتني آلهة تكون موضع عبادة وتبجيل خاص بسبب مكارم ومآثر نسبت اليها في الماضي . ويعتقد الفاتني ان بعضها يسهم اسهاماً فعالاً في انجاز بعض الاعمال ، كتأمين صيد وفير من السمك ، وانجاب الاطفال ، وزيادة المبيعات ، ومساعدة القبائل في العمليات الحربية ؛ لا بل يقال ان بعضها يساعد افراداً في انواع من السلوك لا يقرها المجتمع ، كأن يساعد الله لصاً على الافلات من قبضة العدالة . وللآلهة شخصيات كشخصيات البشر : فبعضها يميل الى التجمع ، والبعض الآخر صارم حقود . ويمكن القول ان معظمها متقلب الاطوار وغير متجرد عن الهوى .

واجبات الكهنة الدينية والدنيوية

لكل كاهن غرفة هي بمثابة الحرم الخاص بالإله الذي التحق بخدمته . ويوجد في الغرفة وعاء من النحاس الاصفر يحتفظ فيه الكاهن بمزيج من العلاجات المختلفة . ويرمز هذا الوعاء الى الإله الذي قد يحل فيه من آن الى آخر . ويحتفظ الكاهن في الغرفة ايضاً بالاجهزة والمواد التي يحتاج اليها في عمله . ويتعين على الكاهن ان يضع قطعاً صغيرة من الطين الابيض على وجهه واجزاء اخرى من

جسمه في الايام المقدسة ، وان يقدم قرابين دورية تتضمن تضحيات من الخراف او الدجاج . وعليه ان يمتنع عن أكل الاطعمة المحرمة ، وان يستعمل اللون الذي يقترن بإلهه ، وهو في الغالب اللون الابيض . وبما ان الآلهة تحب الرقص ، فان الكهنة يجمعون الطباليين في الاحتفالات العامة التي ينزل فيها عليهم الالهام او الوحي . ويتكلم الكاهن ، اثناء مروره بهذه التجربة ، بصوت منخفض صادر من اقصى الحلق ، وفي حالات نادرة قد يفعل نغماً خاصاً ليوحي بأنه ينقل كلام الإله .

ويكاد يكون من المستحيل الفصل بين النشاط الديني والنشاط الدنيوي للكاهن ، فهو يجمع بين وظيفة رجل الدين ووظيفة الطبيب الذي يعالج المرضى ويشفيهم عن طريق التعامل مع القوى الخارقة . فالمرض والموت ، في نظر الفانتي ، قد يعودان الى اسباب طبيعية او اسباب خارقة . ومع ان المستشفيات والعيادات متوافرة ، فان الاساليب التقليدية في المعالجة ما زالت شائعة .

وهناك عدة طرق يستطيع الفرد اللجوء اليها في حالة المرض . فبإمكانه ان يلتمس المساعدة مباشرة من ارواح الاسلاف ومن روحه الحارسة ، او ان يلشد مساعدة احد آلهة الطبيعة بتقديم هدية لها . وقد يرى المريض ان يستشير اخصائياً في الاعشاب العلاجية او قد يقصد احد الكهنة . ويمكن القول ان طبيعة المرض هي التي تتحكم في القرار الذي يتخذه المريض ، فليس ثمة نهج محدد يفرض عليه ان يؤثر إلهاً على آخر او روحاً على أخرى ، او ان ينشد مساعدة طبيب معين . ويبدو ان الوضع عند الفانتي لا يختلف كثيراً عنه في الولايات المتحدة الامريكية حيث يأخذ الفرد عدة عوامل بعين الاعتبار قبل ان يقرر ما اذا كان يرى طبيباً عاماً او طبيباً مختصاً بناحية واحدة او اخصائياً نفسانياً، او ما اذا كان سيعالج نفسه بنفسه او سيسلم نفسه للقضاء والقدر . ومن العوامل التي تؤثر في قرار الفرد في الولايات المتحدة : مستوى الفرد الثقافي ، وسعة

الطبيب ، ونصيحة الاصدقاء ، والخبرة السابقة ، والمعتقدات الدينية . وكذلك الامر بالنسبة للفرد عند الفاتني ، فهو يأخذ عدة عوامل بعين الاعتبار قبل ان يقرر ما اذا كان سيرى كاهناً او اخصائياً بالاعشاب العلاجية ، او ما اذا كان سيذهب الى المستشفى او سيلجأ الى الآلهة او الى ارواح الاسلاف .

وقد تكون المعالجة ، حتى في الحالات التي يستشار فيها احد الكهنة ، طبية بالمفهوم الحديث للمصطلح . فقد يعطى العلاج في شكل سائل للشرب ، او دهن يفرك به الجسم ، او في شكل حقنة شرجية او مهبلية . غير ان الكاهن قد يقرر ، بناء على رغبته او بطلب من المريض ، ان يستشير إلهه عن طريق العرافة ليتحقق من سبب المرض . وفي هذه الحالة يستخدم الكاهن اساليب العرافة او المس او إلقاء القرعة . وفي الاحتفالات العامة تستحدث حالة « المس » او « الالهام » بالضرب على الطبول ، بينما يستحدث في حالات المعالجة الخاصة بتكليف مساعد بقرع ناقوس قرعاً إيقاعياً . ويكون الكاهن ، في حالة المس او الالهام ، مجرد وسيلة مستقبلية يستخدمها الإله لايصال اقواله للآخرين . وعندما يعود الكاهن الى حالته الطبيعية ، يدعي انه لا يذكر الكلمات التي تفوه بها ولا الخبرة التي اجتازها . ويكون صوت الكاهن ، اثناء فترة المس او الالهام ، منخفضاً وخارجاً من اقصى الحلق بحيث لا يفهم كلامه احد غير مساعده المدرب الذي يقوم بدور المترجم (أبرافو) .

ويعتبر استحداث حالة من المس او الالهام ام اساليب العرافة ، غير ان الكاهن قد يلجأ احياناً الى إلقاء القرعة . وتستخدم في هذا النوع من العرافة عدة اساليب ، أشيعها اسقاط ودعات او جوزات كولا ، وتفسير الطريقة التي تسقط بها . ومن الاساليب الاخرى تضحية دجاجة وتشخيص الطريقة التي تموت بها وابداء الملاحظات حول الموقع الذي تلفظ فيه انفاسها الاخيرة ، ثم

تحليل احشائها . ويدعي بعض الكهنة انهم يكتسبون قدرة على الاتصال بالقوى الخارقة بمجرد وضع مزيج سحري في آذانهم او عيونهم .

وتكشف العرافة عادة ان للقوى الخارقة بعض العلاقة بالداء الذي حل بالمريض . ولما كانت التزامات الفرد نحو القوى الخارقة كثيرة جداً ، فان المسببات المحتملة للأمراض هي من الكثرة بحيث تعد بالآلاف . وفي احيان كثيرة يكون المرض نتيجة لتقاعس الفرد عن الوفاء بالتزاماته نحو القوى الخارقة ، او لخرقه لاحدى قواعد السلوك المعتمدة في المجتمع . وقد تتقاعس عائلة عن تنفيذ وصية املاها احد الاسلاف قبل وفاته ، فيعبر السلف عن استيائه بايقاع المرض بأحد افرادها . وقد تعمل عائلة اخرى ضد التعليمات التي ذكرها احد اسلافها في وصيته ، كأن تحتفظ بقطعة من الحلبي او بأي شيء آخر أثير لديه كان قد أوصى بدفنه معه ، او ان تحرم ابن اخته من الميراث لمصلحة شخص آخر من اقربائه . وقد يستاء السلف ايضاً لاغفال قومه جانباً من مراسيم تشييعه الى مثواه الاخير ، فيوقع المرض ببعض الافراد على سبيل العقاب والتذكير .

ويلاحظ ازدياد الاهتمام بأثر السحر الاسود في انتشار الامراض ، اذ كثيراً ما يكشف التشخيص الذي يقوم به الكاهن ان المريض هو ضحية قوة سحرية استخدمها احد الحاسدين من اقربائه^٦ . وقد اكتشفت في المدة الاخيرة حوادث عديدة استخدمت فيها تعاويذ ورقى بقصد ايقاع الاذى بالآخرين . ولا بأس في ان نسرد الحادثة التالية لبيان اثر السحر الاسود في انتشار الامراض :

« زار رجل كاهناً ورجاه ان يبرئ اخاه الصياد من مرض خطير ألم به .

٦ انظر القسم الخاص بالعبادات والطقوس الجديدة .

فما كان من الكاهن الا ان استخدم العرافة واستدعى إلهه ووقع في حالة من الغيبوبة او المس ، فأشار على القرويين ان يحفروا في مكان معين على الشاطئ . ونفذ القرويون تعليمات الكاهن ، فاكتشفوا تعويذة تتألف من قارورة صغيرة غطيت فوهتها بريش ووضع فيها مزيج أسود قيل انه هو الذي تسبب في مرض الصياد . ولم يهتد القرويون الى الشخص الذي صنع التعويذة او امر بصنعها ، غير ان المريض برىء من مرضه اثر اكتشاف التعويذة .

وفي حادثة اخرى اكتشفت تعويذة في شكل وعاء حديدي كان مدفوناً في ساحة احد المنازل . وكان يوجد في داخل الوعاء مزيج سحري نسبت اليه جميع الوفيات والامراض والمصائب التي حلت بالقرية في العام السابق للحادثة . وثمة عوامل اخرى تسبب الامراض لنخص بالذكر منها التقاعس عن تقديم هدية نذرت لأحد الآلهة او ارتكاب عمل مناف للأخلاق او للشرع كالزنا او السرقة . ومن الصعب كتمان الاسرار في مجتمع قروي كمجتمع الفاتني حيث تنتشر الاخبار بسرعة وتدور قصص الفضائح والاعمال الشاذة على ألسن الناس . ولذا يسهل على الكاهن معرفة المخالفات السلوكية التي ارتكبها المرضى الذين يتولى معالجتهم .

واذا كانت الامراض ناشئة من اسباب خارقة ، فان جانباً من المعالجة قد يتطلب استخدام بعض اساليب التطبيب العادي ؛ غير ان الجانب الامم يتطلب استرضاء الآلهة او ارواح الاسلاف او ابطال مفعول الارواح الشريرة . وتنطوي عملية الاسترضاء على اجراءات كثيرة ، ولكن لا مناص من ان تتضمن دائماً تقديم التضحيات والهدايا . وتختلف هذه التضحيات والهدايا من حالة لأخرى ، فقد تشتمل على تقدمات من الاطعمة والمشروبات او تضحيات من الحيوانات ، او على مبلغ من المال يودع عند الكاهن او يدفن في مكان معين من الغابة . ومع ان اساليب الكهنة في المعالجة لم تحلل تحليلاً دقيقاً ، فان هناك احتمالاً بأن

بعضها هو من نوع التطبيب العلاجي المعروف . ولكن لا مزية في ان قيام الكاهن بدور الوسيط ينطوي على قيمة سيكولوجية ايجابية لانه يحمل المريض على الاعتقاد بانه على اتصال مع القوى التي تتحكم في العالم والتي تمنحه الشعور بالامن والطمأنينة . ومع ان الاعشاب والوسائل العلاجية الاخرى قد لا تعدو كونها ضرباً من المسكنات ، فان شعور المريض بانه موضع اهتمام كاهن ماهر من شأنه ان يحدث اثراً نفسياً ايجابياً في حالته الصحية ^٧ . والجدير بالذكر ان استشارة الكهنة لا تقتصر على الحالات المرضية فكثيراً ما تتوسل النساء اليهم ان يبذلوا مساعيهم الحميدة لاقتناع الآلهة بالسماح لهن بانجاب الاطفال ، ويستشيرهم الاهالي ايضاً في بعض شؤونهم الشخصية ، ويلتمسون مساعدتهم في البحث عن اشياء مفقودة ، او توسطهم لضمان موسم زراعي جيد او صيد وفير من الاسماك .

وكثيراً ما اتهم افراد من الكهنة بالشعوذة والتدجيل . فمعظم اهالي الفانقي يروون قصصاً عن حالات لجأ فيها بعض الكهنة الى الاحتيال او الخداع ، او شك الناس في اخلاصهم . وثمة شكوك تساور بعض الافراد حول الدوافع الحقيقية لاشتراط دفن مبلغ من المال في مكان معين في الغابة بحجة الرغبة في استرضاء إله ناظم او روح ساخطة . اما الامراض التي تنسب احياناً الى التعاويذ والسحر ، فلا يستبعد ان تكون نتيجة تسميم متعمد . ويعتقد البعض ان الكهنة يديرون شبكة استخبارات سرية تزودهم بمعلومات عن الحياة الخاصة لمرضاهم وعن اخبار اسلافهم ، ويستفيدون من هذه المعلومات بايها المريض بأنها تأتيهم عن طريق الوحي او العرافة . ومهما يكن من امر ، فان اكتشاف حالات قليلة من الخداع والاحتيال لم تعزز ايمان الاغلبية بالآلهة ، كما لم تضعف

Cf. M. J. Herskovits, « Man and His Works » (New York: Alfred A. Knopf, 1948), p. 374. ٧

ثقتها بالنظام الكهنوتي عامة . وهنا ايضا يجوز لنا ان نقابل بين مجتمع الفاتني والمجتمع الغربي . فقد يكتشف المجتمع الاوروبي اطباء « دجالين » او رجال دين مزيفين ، غير انه في مثل هذه الحالات يلم الافراد المعنيين ويستنهجن سلوكهم دون النيل من المركز الذي يتمتع به علم الطب او علم اللاهوت .

ومن العسير علينا ان نرسم خطاً فاصلاً بين الخدمات التي يقدمها الكهنة لمجتمعهم وبين حالات سوء الاستغلال التي تنسب الى بعضهم . وبما لا يرقى اليه شك ان نشاطهم يعود احياناً بالفائدة على المرضى الذين يقصدونهم للعلاج ، اذ لا يمكن الاستخفاف بالارتياح الذي يشعر به الفرد حين يدرك انه تم استرضاء القوى الخارقة وتهديتها او انه امن شر السحر الاسود . وقد لاحظ الكثيرون ان الارتياح الذي يشعر به الفرد غير المتعلم لهذا النوع من النشاط يماثل الارتياح الذي يشعر به بعض المسيحيين حين يواظبون على الذهاب الى الكنيسة او يتصرفون وفق تعاليم عقيدتهم الدينية . اما القول بان النظام الكهنوتي عند الفاتني هو ، في مجموعه ، ضرب من الشعوذة والتدجيل فهو تعميم خاطيء يستوي ، في بعده عن الحقيقة ، مع الادعاء باننا لا نجد في مجتمع الفاتني اي كاهن يستغل مركزه لمصلحه الخاصة . والواقع ان هناك كهنة كثيرين يؤمنون بآلهتهم ويعتقدون بفاعلية شعائرم ، وليس ادل على ذلك من انهم يستنجدون بزملائهم حين تلم بهم الامراض او حين يعانون اوقاتاً عصيبة .

السحر والتعاويد

ومن الوظائف الاخرى للكهنة التعامل بالسحر الذي قد يجلب الخير او الشر . ومن العسير التمييز بين نوعي السحر ، لان الاداة السحرية قد تكون مصدر خير وشر في آن واحد ، وذلك بناء على المبدأ القائل بأن ما ينفع البعض قد يعود بالضرر على البعض الآخر .

وكلمة « أسومان » (مفرد « سومان ») هي اسم الجنس الذي يطلق على مجموعة الاشياء او المخلوطات التي تستحضر بقصد توفير الحماية والمساعدة او ازالة العقاب بنحصر معين . وتستمد قوة هذه المستحضرات من الكائنات الخارقة التي تنشط فاعليتها ، او من الصيغ القسرية التي تستخدم في اعدادها . ويلاحظ ان التعاويذ التي تستخدم في اغراض معينة لها اسماء خاصة تدل على شكلها او وظيفتها . فالاسم « نسيبي » - مثلاً - يدل على تعويذة يمكن ارتداؤها في شكل سوار او عقد ، بغض النظر عن الغرض الذي تستخدم من اجله . ويطلق الاسم « سيري » على كل تعويذة تربك الخصم في المحكمة ، مهما كان شكلها . ويدل الاسم « كوانجا » على كل حجاب يستعمل لاستمالة شخص من الجنس الآخر .

وتتباين التعاويذ تبايناً كبيراً في احجامها واشكالها وموادها الاصلية وطرق صنعها . ومن الطريف ان نورد بعض الامثلة للدلالة على مدى التباين في اشكال التعاويذ واغراضها . فالتعويذة الشخصية التي يقصدها مساعده حاملها في جهوده الاقتصادية قد تستحضر بمزج نوع من السمن النباتي مع ما يلزم من مواد السحر الاصلية ، ثم يوضع المزيج في وعاء نحاسي صغير غالباً ما يرصع بالودعات او الابره^٨ . وقد يمنح مثل هذا المزيج القدرة على مخاطبة حامله ونقل المعلومات اليه ، كأن يرشده - مثلاً - الى افضل موعد لصيد السمك . غير ان هذا المزيج ، مثله مثل اشكال السحر الاخرى ، لا يكون فعالاً الا اذا قام صاحبه برعايته واكرامه وتكريس تقدمات منتظمة من الطعام والشراب على شرفه . واذا اريد للتعويذة ان تربك خصماً في محكمة ، فمن الضروري ربط المحتويات الرئيسية بخيط ربطاً محكماً ، ثم دفن التعويذة في الارض .

وكما هي الحال في مناطق اخرى من افريقيا ، يذكر معظم الكهنة انهم لا

٨ كثيراً ما يطلق على هذه التعاويذ مصطلح « أدورو » .

يعدّون تعاويذ تسبب المرض او الموت ، ويؤكدون ان «آلهتهم لا تسمح لهم بذلك» . ويرتبط هذا الموقف بمبدأ المقابلة بين طبيعة العمل الاجرامي وواجب الطبيب نحو المريض الذي يتولى معالجته . ففي النظام السحري لا بد للكاهن من ان يعرف طبيعة الشر الذي طلب اليه مكافحته ، والقوة المضادة له ، وذلك ليتمكن من الوفاء بالتزاماته كاملة نحو رجل ينفذ الحماية من شر السحر الذي يمارسه احد اعضائه ضده . وهناك كهنة يقرون بمعرفتهم بالسحر الذي يجلب الشر للغير ، ومن الطبيعي الا يبحث هؤلاء هذا الجانب من عملهم الا بعبارات عامة جداً . وقد بحثت هذه القضية فعلاً مع الكثيرين من الكهنة ومع غيرهم ممن يتعاطون التطبيب ، ولكنهم لم يعترفوا بأنهم مارسوا السحر الخبيث ، باستثناء واحد ذكر بصراحة ان الهه لم يسمح له بذلك الا في الحالات التي كانت تستدعي ازالة الغضب بشخص ارتكب «خطيئة معينة» . غير ان الاعتقاد السائد هو انه من الممكن اقناع بعض الكهنة بايقاع المرض او الموت بالخصم ، ولا سيما اذا كانت الرسوم عالية بحيث تكفي لاغرائه على القيام بمثل هذا العمل . وليس مستبعداً ان يحمل الفاني هذا الاعتقاد ، فهم قوم واقعيون في تفكيرهم ومعتقداتهم .

وثمة تباين كبير في الطرق المستعملة في السحر الخبيث . فقد يلجأ الساحر ، مثلاً ، الى استعمال السحر القائم على «الحكاة» او على مبدأ «علاج الداء بضده» ، كأن يذفن صندوقاً يحتوي على جثة قط وبعض العقاقير الضرورية . واذا اراد قتل خصم او ايقاع الاذى به ، فانه يقدم له كأساً بعد ان يكون قد وضع في اليد التي ستقدم الكأس مزيجاً سحرياً ينفذ اثره الى المشروب . ومن الطرق الشائعة ايضاً اخفاء او دفن مستحضرات سحرية في مكان معين .

وهناك اجماع عام على ان السحر يكون اكثر فاعلية حين يشتمل على شيء من جسم الضحية او شيء لامسه جسمه ، كقلامة من ظفره ، او شعرة من شعر جسمه ، او قطعة من ملابسه او منشفة وجهه ، او قطعة من الطين انتزعت من

مكان بالّ عليه . او مجرد كمية قليلة من تراب وطأته قدماه . وهذا يفسر حرص الفانتي على ان لا تنتقل قلامات اظفارهم وقصاصات شعرهم الى يد الغير ، اذ ان هذه الاجزاء من الجسم تعتبر ذات فاعلية خاصة في السحر . ومن جهة اخرى يمكن ابطال مفعول السحر بسحر واق ومضاد له ، او بمجرد اتلاف الرقية التي تتضمن السحر او القاؤها في مرحاض .

وعلى الرغم من السحر الذي يتعرض له الاهالي ، فانه لا يمكن القول بان الافريقيين يعيشون في خوف دائم منه او ان السحر يسيطر على حياتهم سيطرة تامة . ولسوء الحظ اخطأ الكثيرون من الكتاب غير المختصين حين خلطوا بين السحر والعرافة من جهة ، وبين الاضاحي والقرابين التي تقدم لآلهة الطبيعة وارواح الاسلاف من جهة اخرى . والجدير بالذكر ان الفانتي يخفون دائماً الرقى التي تجلب الشر ، فالقوانين المتعارف عليها تفرض عقوبة الموت على اولئك الذين يدانون بتهمة ايقاع الشر بالآخرين عن طريق السحر ، ولا تزال المحاكم حتى يومنا هذا تفرض غرامات واحكاماً بالسجن على الاشخاص الذين يستعملون ما يعرف ، باللغة القانونية الحديثة ، بمصطلح « ادوات مؤذية » . ولا مجال للشك في ان معظم الفانتي يعتقدون ان السحر الخبيث قد يكون قتلًا ؛ غير انهم في الوقت نفسه يعتقدون ان دينهم يوفر لهم الحماية عن طريق الارواح الحبة للخير ، اضاف الى ذلك انهم يستطيعون دائماً اللجوء الى وسائل سحرية مضادة تبطل مفعول السحر الخبيث . ولهذا يمكن القول ان موقف الشخص العادي ، في حياته اليومية ، من اخطار السحر لا يختلف كثيراً عن موقف الشخص العادي الذي يعيش في مجتمع صناعي من اخطار السيارات . وعلى الرغم من كل ما تقدم فان الشخص قد يكون عرضة للمرض او الموت ، اذا ما علم انه اصبح هدفاً لاحد السحرة الذين اشتهروا بمهارتهم الفائقة في ممارسة فنون السحر الخبيث ^٩ .

٩ قد يكون للعوامل النفسية - الجسمية اثرها في هذا الامر ، انظر :

Walter B. Cannon, «Voodoo Death», American Anthropologist, XLIV (April-June, 1942), 169-81.

ويذكر المتشككون في دينهم من الفاتقي ان بعض الكهنة يرغبون في تعزيز سمعتهم فيدعون ان سحرهم هو الذي تسبب في بعض الوفيات، في حين ان هذه الوفيات نشأت في الواقع من عوامل طبيعية . ويستشهد هؤلاء المتشككون بالقول المأثور : « لا يروي الكاهن الا العمليات التي نجح فيها ، اما العمليات التي اخفق فيها فلا يأتي على ذكرها » .

ولا بد من الاشارة هنا الى ان معظم وظائف الكهنة تمارس بصورة علنية ، ونعني بذلك انها تؤدي امام الجمهور او بحضور عدد من اقرباء الشخص الذي يراجع الكاهن . والواقع ان كهنة الفاتقي يخدمون مجتمعاتهم المحلي بطرق كثيرة . فاذا توفيت امرأة حامل قبيل الوضع ، فان الاقرباء قد يستدعون كاهناً لينتزع الطفل قبل اجراء عملية الدفن^{١٠} . وكان الكهنة في الايام السالفة يزودون الحارين بتعاويز تجعل دروعهم تصمد لاسلحة الاعداء . وفي المحاكمات التي تنعقد للنظر في القضايا المتعلقة باستعمال السحر الخبيث ، يستدعى الكهنة لتحليل الرقى والتحقق من اغراضها ، والادلاء بافاداتهم بوصفهم خبراء مختصين بهذا الموضوع . وقبل تحريم المحاكمات عن طريق التعذيب الجسماني ، كان الكهنة يتولون تعذيب المتهم للتحقق من جرمه او براءته . ويستمتع الاهالي بمشاهدة الكهنة وهم يرقصون على انغام الطبول في الشعائر التي تقام لاهتهم . وتعتبر هذه الحفلات من الخدمات المهمة التي يقدمها الكهنة للمجتمع المحلي ، مع العلم بانها تبدو عرضية لدى مقابلتها مع وظائفهم الاصلية .

١٠ يعتبر الفاتقي الوفاة في هذه الحالة انتحاراً ، ولا بد من انتزاع الطفل للتأكد من ان الوفاة لم تكن بفعل روح شريرة . ويطلق على حالات الانتحار والموت المرضي مصطلح « اوتوفو » وتقام في هذه المناسبات مراسم تختلف عن مراسم الجنازات العادية .

مركز الكاهن السياسي والاجتماعي

يلتقي الفانتي مع شعوب الاكان الاخرى في انهم يملكون نظاماً سياسياً معقداً بلغ مستوى عالياً من التطور^{١١}. ويتميز هذا النظام بان الشؤون السياسية والدينية تتشابك تشابكاً وثيقاً جداً حتى انه يتعذر فصل الدولة عن الدين. ولكن الفانتي يختلفون عن الكثير من المجتمعات الافريقية الاخرى في ان كهناتهم لا يتمتعون بسلطة سياسية. ويقوم النظام السياسي عند الاكان على «العشيرة» التي تعتمد خط نسب الام، وترتبط العشيرة بدورها بعبادة الاسلاف، اذ يعتبر زعيم العشيرة ممثلاً حياً عنهم. ولما كان استرضاء الاسلاف من اختصاص شيوخ العشيرة او غيرهم ممن يكلفون باداء هذه المهمة، فان العشيرة ليست بحاجة الى خدمات الكهنة الذين يعتبرون مختصين بعبادة الآلهة. ومع ان شؤون الدولة تتضمن عادة بعض الشعائر الدقيقة، فان زعماء العشائر ومستشاريهم يتخذون قراراتهم بناء على القوانين المتعارف عليها، وليس بناء على الاعتبارات الخارقة. صحيح ان الكهنة قد يستشارون في امور معينة مثل الرغبة في شن الحرب، ولكن يستبعد ان يستمع الزعماء ومستشاروهم الى تعليقات الآلهة التي ينقلها اليهم كهنة في حالة المس، او ان يسمحوا لها بأن تؤثر في السياسة التي يتبنونها. وفي اغلب الحالات لا يستدعى الكهنة لاستدراار عطف الآلهة وتأبيدهم الا بعد ان يكون الزعماء قد اتخذوا قراراً باعلان الحرب.

١١ يجد القاري بحثاً عن البليان السيامي لشعوب الاكان في المرجعين التاليين :

R. S. Rattray, « Ashanti Law and Constitution » (Oxford : Clarendon Press, 1929).

K. A. Busia, « The Position of The Chief in the Modern Political System of Ashanti (London : Oxford University Press, 1951).

ومع ان الكاهن لا يتمتع بأية سلطة سياسية، فانه يستطيع ان يمارس نفوذاً كبيراً عن طريق تعامله مع القوى الحارقة ، ولا سيما اذا كان ممن يستطيعون التأثير في اتجاه كبار الموظفين الحكوميين^{١٢} . والواقع ان مركز الكهنة عند الفانتي لا يختلف كثيراً عن مركز رجال الدين في المجتمعات الأوروبية والأمريكية . صحيح انهم قد يتمتعون بامتيازات معنوية خاصة ، ولكنهم يخضعون للقوانين ذاتها التي تطبق على العلمانيين . ولعل المثل المقتضب التالي يبين بوضوح وضع الكهنة بالنسبة لزعماء العشائر : « ان كلمة الزعيم اقوى من تعويذة الكاهن » . ولوحظ ان الكهنة ، حين كانوا يستدعون للمثول امام مجلس الشيوخ ، كانوا يعرفون اكتافهم للتعبير عن احترامهم وخضوعهم ، وينادون الشيخ الذي يخاطبونه « ميجيا » (اي يا أبي) وذلك لتوكيد تبعيتهم الاجتماعية . وليس ثمة ادنى شك في ان الفانتي يؤيدون حق الزعماء والشيوخ في الاشراف على الكهنة .

ويحذر بنا ، في هذا المقام ، ان نشير ايضاً الى دور الكاهنة . يميل الفانتي الى الاعتقاد بان الكاهنة ، على وجه الاجمال ، اقل فاعلية من الكاهن ، هذا مع العلم ان الفرق بين الاثنين ليس كبيراً وان هناك حالات تشد عن هذه القاعدة . وأغلب الظن ان وضع الكاهنات بالنسبة للكهنة في مجتمع الفانتي يشبه وضع الطبيبات بالنسبة للأطباء في الولايات المتحدة الأمريكية حيث يقر

١٢ من الامثلة البارزة على ذلك الكاهن كومفو انكي ، وهو من كبار الزعماء السياسيين الذين لعبوا دوراً هاماً في انشاء اتحاد الاشانتي ، انظر :

Rattray, « Ashanti Law and Constitution », pp. 270 ff.

وتذكر روايات الفانتي ان بعض الكهنة كانوا يمارسون نفوذاً سياسياً كبيراً في جميع ولايات الفانتي ، وذلك قبل ان يكتشف الناس دجلهم ، انظر :

Christensen, « Double Descent », pp. 12-18.

الناس بان المرأة لا تقل قدرة عن الرجل ، ولكن الرجال هم المسيطرون في ميدان الطب . وثمة عامل في ثقافة الفانتي يسهم في تكوين هذه النظرة الى الكاهنات ، وهو كثرة المحرمات التي تفرض على النساء خلال فترة الحيض . ومن الواضح ان مثل هذه القيود تحد من نشاط المرأة اليومي ، وكذلك من قدرتها على الاشتراك في الطقوس الدينية ^{١٣} . ويجوز للكاهنة ، خلال فترة الحيض ، وصف العلاجات ، ولكن يحظر عليها ممارسة العرافة او الاتصال بإلهها . هذه القيود من شأنها ان تعوق الكاهنة عن ممارسة مهنتها على الوجه الاكمل . وتظل الكاهنة تواجه مثل هذه المعوقات حتى تبلغ سن اليأس . وهناك ايضاً مشكلات خاصة تتصل بزواج الكاهنة ، فهي اما ان تظل عزباء او ان تتزوج ، وفي الحالة الثانية يتعذر عليها قضاء فترات طويلة مع زوجها او القيام بواجباتها الزوجية على الوجه الاكمل . ويعزو الفانتي هذا الوضع الى طبيعة مهنة الكاهنة ومتطلباتها وليس الى اي شذوذ في تصرفات النساء اللواتي يشغلن مثل هذا المنصب . فالوقت الذي تكرسه الكاهنة لمعالجة المرضى والجهد الذي تبذله في القيام بالتزاماتها نحو إلهها ، يؤثران كثيراً في قدرتها على تأدية واجباتها الزوجية . اضاف الى ذلك ان زوج الكاهنة يجب ان يحرص اشد الحرص على تقدير ظروف زوجته ومراعاة شعورها ، خشية ان يسيء الى إلهها ويضطر الى استرضائه بسلسلة من الهدايا الثمينة . وهناك آلهة تتطلب من الذين نذروا انفسهم لخدمتها ان يظلوا بدون زواج ؛ وثمة كاهنات يؤكدن انهن « تزوجن

١٣ من الاشياء المحرمة على النساء في فترة الحيض : لمس ادوات ومعدات الذكور ، واعداد الطعام للأسلاف والآلهة ، والاشتراك في الطقوس الدينية ، والسير قرب مواقع مقدسة كشجرة او نهر او حجر يرمز الى إله . وفي السابق كان ينتظر من النساء في فترة الحيض ان يعزلن انفسهن عن المجتمع ويقمن في كوخ او غرفة خاصة ، ويمتنعن عن اعداد الطعام لازواجهن . اما اليوم ، فان هذه العادة في طريق الزوال ، اذ ان معظم النساء يواصلن اعداد الطعام لازواجهن خلال فترة الحيض .

الإله ، الذي نذرن انفسهن لخدمته ، ولذلك لا يستطعن الزواج من اي من بني
البشر الفانين .

تأثير الثقافات الاجنبية

شهدت بلاد الفانتي ، شأنها شأن المناطق الاخرى جنوب الصحراء الكبرى ،
تغييرات كثيرة طرأت على دور الكهنة ووظائفهم نتيجة للاحتكاك بالثقافة
الاوروبية واعتناق البعض للديانة المسيحية . وقد بدأ الاحتكاك الاول بالمسيحية
في غانا في عام ١٤٦٢ ، اي في اعقاب تأسيس البرتغاليين مدينة « ساو جورج
ديلينا » في الموقع الذي تقوم عليه اليوم مدينة المينا . ومع ان الكهنة الكاثوليك
الذين رافقوا حامية المينا بذلوا بعض الجهود التبشيرية ، فانهم لم ينجحوا في حمل
الكثيرين على اعتناق المسيحية خلال نصف القرن الذي سيطر فيه البرتغاليون
على المدينة . اما الشعوب الاوروبية الاخرى التي اقامت علاقات تجارية مع
المنطقة بين القرنين الخامس عشر والتاسع عشر ، فكانت اكثر اهتماماً بجمع الذهب
واختطاف الرقيق منها بنشر الديانة المسيحية . ويمكن القول ان النشاط
التبشيري المنظم لم يبدأ في بلاد الفانتي الا بعد عام ١٨٢٧^{١٤} . اما اليوم فقد
اصبح للطوائف المسيحية في النصف الجنوبي من غانا اتباع كثيرون يؤهلهم
عدهم وتحصيلهم العلمي لتولي الجانب الاكبر من النشاط التبشيري والادارة
الكنسية .

ويحذر بالذكر ان اثر المسيحية في النظام الكهنوتي الوطني وعبادة الآلهة
المحلية لا يمكن بحته بحثاً وافياً بمعزل عن التغير الذي طرأ على ديانة الفانتي

١٤ W. E. F. Ward, « A History of the Gold Coast » (Lon-
don : George Allen and Unwin 1948).

عامة . ويمكن القول بوجه عام ان المسيحية أدت الى اضعاف الديانة الوطنية الاصلية ، ولكن لا بد من الاشارة الى ان المسيحية لم تنجح الا جزئياً في فرض شريعتها الاخلاقية . فالارسلالات التبشيرية ، منذ بدء نشاطها حتى يومنا هذا ، تلقن الافريقيين ان الاشتراك في اشكال العبادة السلفية ضرب من الخرافة او عبادة الدكاكير ويجب الامتناع عنها . وقد رفض بعض المسيحيين مؤازرة كل احتفال يهدف الى تعزيز مركز الزعماء المحليين بحجة ان زعامتهم ترتبط بعبادة الاسلاف . وقاطع المسيحيون كذلك جميع الشعائر التي استهدفت استدراج عطف الآلهة المهمة واحسانها . وموقف كهذا قد يؤدي - كما ادى في السابق - الى عزل بعض المسيحيين عن عشيرتهم ومجتمعهم ، ومن شأنه ايضاً ان يسهم في تفكك الثقافة الافريقية^{١٥} .

ويعتقد الفانتي ان الشعائر السنوية والدورية التي تقام للارواح والآلهة الطبيعية تعمل على ازدهار الدولة بأكملها ، ولذا تراهم يستغلون هذه الشعائر لتأدية صلوات يلتمسون فيها من الارواح والآلهة ان تمنحهم اليمن والعافية والحماية والخصب . ويعتقدون كذلك ان الارواح ، ان هي اهتمت ، تجلب النحس الى الاحياء وتوقع بهم المرض والاذى ، وان تخلف اي قطاع من المجتمع عن عبادة الاسلاف قد يعود بأوخم العواقب . وكان من جراء انكار بعض المسيحيين لقوة الاسلاف ان تصدع نظام العشيرة القائم على التضامن والمسؤولية الجماعية ، ذلك النظام الذي كان الفرد ينعم في ظله بالامن والطمانينة . ورافق هذا التصدع تضائل سلطة الشيوخ وتناقص احترام الناس لهم . ومن الطبيعي ان يتأثر نظام العشيرة القائم على خط نسب الام بسبب تشديد العقيدة المسيحية على الروابط القائمة على القرابات العصبية . وكان من نتائج تحريم الارسلالات التبشيرية لتعدد

Busia, « Position of the Chief », pp. 133 ff.

الزوجات ان ازدادت حوادث الزنى والدعارة ؛ ومن الواضح ان تحريم تعدد الزوجات ، في الحالات التي يثبت فيها عقم الزوجة ، يتعارض ورغبة الرجال الشديدة في انجاب الاطفال .

وبالاضافة الى المسيحية ، هناك عدة عوامل اخرى اسهمت في التغير الثقافي السريع الذي تعرض له مجتمع الفانتي . فالمفاهيم الاوروبية الاقتصادية التي تشدد على الفردية بدلاً من المسؤولية العشائرية الجماعية ساعدت على نشوء وحدات عائلية منفصلة عن نظام العشيرة ، كما ان تطوير الحكم البرلماني اضعف سلطة الشيوخ والزعماء التقليديين واثّر في مكانتهم الاجتماعية . ومن جهة اخرى لعب التعليم دوراً هاماً في عملية التغير الثقافي ، « فاذا تعلم فرد ؛ مثلاً ، ان الملايا تنشأ عن قرص البعوض ، فان هذه الحقيقة قد تثير الشكوك ليس فحسب حول التفسيرات والعلاجات التقليدية المقرونة بهذا المرض ، وانما ايضاً حول صحة سائر المعتقدات التقليدية كافة » ١٦ .

ومن مشكلات المرحلة الانتقالية صعوبة تصنيف الكثير من الناس الى « مسيحيين » او « وثنيين » . فالكثيرون ممن يدعون انهم مسيحيون يواصلون ممارسة التقاليد القبلية ، وقلما يحضرون الصلوات في الكنائس ، وربما لا يحضرونها اطلاقاً . وهناك آخرون يلعبون دوراً فعالاً في مختلف الطوائف المسيحية ، ولكنهم في الوقت نفسه كثيراً ما يشتركون في المراسم التي تكرس للاسلاف وآلهة الطبيعة . ويتطلب الاسلاف والآلهة ان يضع الناس قطعاً من الطين على ايديهم او صدورهم او ظهورهم في مناسبات خاصة كالايام

١٦ William R. Bascom, « West and Central Africa », in « Most of the World », ed. Ralph Linton (New York: Columbia University Press, 1949), p. 369.

المقدسة وفترات الحداد ؛ ومن الطريف ان نذكر ان الكثيرين ممن يصنفون انفسهم مع المسيحيين لا يزالون يراعون هذا التقليد ، وان كانوا يعمدون احياناً الى اخفاء هذه العلامات تحت ملابسهم . وهذا السلوك ليس مستغرباً على الفانتي ، نظراً لان ديانتهم الاصلية تقوم على مذهب الكثرة وتعدد الآلهة . وليس ثمة تعارض في نظر الافريقي بين اعتناق المسيحية مع الاحتفاظ ، في الوقت نفسه ، بالمعتقدات التقليدية ، فالإيمان باله جديد لا يعني بالضرورة انكار الآلهة القديمة ، وانما اضافة عامل جديد للعوامل الاخرى التي تحميه من غوائل الزمن وتقلباته . وذكر جميع الكهنة ان العملاء الذين يترددون عليهم يضمون عدداً من المسيحيين . ومن الادلة على تمسك الفانتي بديانتهم الاصلية ان عدة كهنة ذكروا انهم كانوا من المسيحيين المتدينين قبل التحاقهم بدورة التنشئة المهنية على ممارسة دور الكاهن في نظام ديانتهم الاصلية . وذكرت احدي الكاهنات ان اول « مس » او « إلهام » اياها ، كان اثناء حضورها لاحدي صلوات الطائفة المسيحية النظامية (Methodist).

ولا يقتصر التمسك بالديانة التقليدية على العامة من الافريقيين المسيحيين ، اذ ان بعض اعضاء الصفوة قد يحضرون ما يسمى « بالطقوس الوثنية » . غير اننا يجب الا نسارع الى الاستنتاج بأن الصفوة المثقفة لا تضم افراداً يمكن تصنيفهم مع المسيحيين بالمعنى الاوروبي والامريكي للمصطلح « المسيحيون » . ويمكن القول ان اعضاء هذه الطبقة قد وفقوا بين ولائهم للزعيم والعشيرة من جهة ، وبين المبادئ المسيحية من جهة اخرى ، وذلك يجعل ولائهم للعشيرة يستند الى أسس دنيوية ، والنظر الى استمرار اشتراكهم في النشاط العشائري كما لو كان جانباً من التزاماتهم الاجتماعية .

وثمة أوجه شبه بين الوضع المعاصر في بلاد الفانتي وبين نظيره في نيجيرية . فبالنسبة لنيجيرية يذكر باسكوم ان بعض الافريقيين المثقفين يستنكرون اعتقاد

المسيحيين بأن الديانات الافريقية هي مجرد خرافات يجب القضاء عليها ، ولا يرون مبرراً لهذا الموقف الذي يعتبرونه ضرباً من التعصب الديني او العنصري . ويحدد هؤلاء الاشخاص صعوبة في التوفيق بين الادعاء القائل بان الديانات الافريقية ضرب من الخرافات ، وبين اطلاق اسماء افريقية على إله المسيحيين في الترجمات الافريقية للكتاب المقدس . وهم كذلك يحددون صعوبة في التوفيق بين مفهوم التوحيد عند المسيحيين والتنافس القائم بين الطوائف المسيحية المختلفة^{١٧} . ومن العوامل التي تربك الفانتي ايضاً انهم لا يستطيعون ايجاد تفسير واضح لموقف المسيحيين المناهض لعادة تعدد الزوجات ، فالعهد القديم في الكتاب المقدس يتحدث عن شيوع هذه العادة ، في حين لا يتضمن العهد الجديد اي نص صريح يحرم ممارستها .

وقد توصل الفانتي الى نوع من التسوية لحل بعض الجوانب الخطيرة في الصراع القائم بين العبادات المسيحية والعبادات الوثنية . ففي يوم الجمعة المكرس للإلهة الارض (اسامي افوا) يجب ان يمتنع الاهالي عن العمل في المزارع كما يحظر صيد الاسماك في يوم الثلاثاء المكرس لاله البحر (بوسومبو) . وكان المسيحيون الاوائل يميلون الى خرق مثل هذه التقاليد بحجة ان الاحد هو اليوم المخصص للراحة . وقد تمت تسوية هذا الخلاف بموافقة المسيحيين والوثنيين على تبني نظام العمل لمدة خمسة ايام في الاسبوع . فالفلاحون ، على وجه الاجمال ، يمتنعون عن العمل في المزارع في يومي الجمعة والاحد ، في حين يمتنع صيادو السمك عن العمل في يومي الثلاثاء والاحد .

وكان من جراء احتكاك الثقافة الوطنية بالثقافة الاوروبية ان طرأت تعديلات على الانماط الوطنية لسلوك الافراد نحو آلهتهم وكهنتهم وان بذلت محاولات للتوفيق بين الثقافتين . ففي « اسيام » اخذ الناس ينظرون الى ناقوس

١٧ المصدر السابق نفسه المذكور في رقم « ١٦ » .

اوروبي قديم كما لو كان من الكائنات الخارقة الهامة ، وفي « المينا » أظهر الاهالي اهتماماً بتمثال للقديس انطوني خلفه البرتغاليون في القرن الخامس عشر ، وقرروا ضمه الى مجموعة آلهتهم . وتستأثر الحالة الثانية باهتمام خاص لانها تمثل احد عناصر الديانة المسيحية التي تبناها الافريقيون ودمجوها بانماط عباداتهم التقليدية . وهناك أمثلة مشابهة لهذه الظاهرة في العالم الجديد حيث تم التوفيق بين بعض القديسين الكاثوليك والآلهة الوطنية ^{١٨} . ويقترن حطام التمثال الذي خلفه البرتغاليون في المينا بإله يعرف باسم « نتونا » او « نتوران » ، ويعبده اليوم عدد من الاتباع الذين يعرفون باسم « سانتا ماريافو » اي (شعب ساقنا ماريافو) ، وهو اسم يذكرنا بمظهر آخر من مظاهر أثر البرتغاليين في المنطقة . ويتمتع الإله نتونا اليوم بمركز يتفوق على مركز سائر الآلهة الأخرى في ولاية المينا . اما العبادات والطقوس المتصلة بعبادته فهي في الغالب افريقية ^{١٩} ، وان كان الاهالي قد احتفظوا ببعض عناصر الرمزية الكاثوليكية منذ ان غادر البرتغاليون المنطقة قبل حوالي خمسة قرون . ومن عناصر الرمزية الكاثوليكية التي تسربت الى ثقافة الفاتحي علامة الصليب ، والاثواب الطويلة البيضاء التي يلبسها سدنة المعابد ، والشموع التي تضاء للإله او عند وفاة احد أتباع نتونا . والجدير بالذكر ان جميع هذه العناصر كانت موجودة قبل بدء انتشار المسيحية في القرن التاسع عشر ^{٢٠} . ومع ان الكهنة الوطنيين الآخرين يرتدون أيضاً

M. J. Herskovits, « Myth of the Negro Past » (New York: ١٨ Harper and Bros., 1941), pp. 218 ff.

Ralph M. Wiltgen, « Gold Coast Mission History 1471- ١٩ 1880 » (Techny, Ill.: Divine Word Publications, 1956), pp. 144-51. Rattray, « Ashanti », pp. 151 ff.

E. J. P. Brown; « Gold Coast and Asianti Reader » (London: Crown Agents for the Colonies, 1929), II, 20-24, and J. S. Wartemberg, « Sao Jorge d'el Mina » (Elms Court: Arthur H. Stockwell, n. d.), pp. 152-53.

اثواباً بيضاء، فانها تختلف في زيتها اختلافاً بيناً عن الاثواب البيضاء الطويلة التي يرتديها اتباع نتونا . وأغلب الظن ان اهالي المينا تبنتوا علامة الصليب بعد حلول الهولنديين محل البرتغاليين في عام ١٦٣٧ ، غير ان الواعظ الهولندي في المينا لم يبذل جهوداً تبشيرية فعالة لحمل السكان الوطنيين على اعتناق المسيحية ، وانما قصر نشاطه على الجالية الاوروبية في المدينة ^{٢١} . ويعرف سدنة المعابد في نتونا باسم « اسوفو » ، وهو مصطلح يطلقه الفاتني على الاشخاص الذين يكرسون انفسهم لخدمة الآلهة الهامة . ويختلف الاسوفو عن الكاهن العادي في انه لا يقع ابدأ تحت تأثير المس أو الالهام ، ولا يمارس العرافة او السحر او التطيب ، وانما ينحصر واجبه في الاشراف على الشعائر التي تقام للآلهة وفي التأكد من انها تجري حسب الاصول المرعية . ومن الطريف ان نذكر هنا ان المصطلح اسوفو يطلق اليوم ايضاً على القساوسة المسيحيين .

ويلاحظ تناقص الاهتمام بنشاط الكهنة واسترضاء الآلهة في معظم ارجاء بلاد الفاتني . ومع هذا ، فان التقاليد الدينية ما زالت قوية نسبياً في بعض المناطق ، مع وجود فارق ملحوظ بين القرى التي تعيش على صيد السمك والقرى الزراعية الداخلية . ففي صيد السمك تتفوق على القرى الزراعية في عدد كهنتها وفي الاحتفالات الشعائرية التي تقام للآلهة مع ما يرافقها من رقص على ايقاع الطبول . وتكاد هذه الاحتفالات تتكرر كل ليلة في الفترات التي يقل فيها صيد السمك ، اما في القرى الزراعية فهي نادرة . ويمكن القول ، على وجه العموم ، ان المجتمع الذي يعيش على صيد الاسماك اشد تمسكاً بالثقافة التقليدية من المجتمع الزراعي الداخلي . وليس من السهل تقديم تحليل مقنع للتباين في مدى التأثير بالثقافة الغربية ، نظراً لان الاحتكاك بالاوروبيين كان متماثلاً تقريباً في الحالين . ومن التفسيرات المعقولة لهذا التباين : كثرة الاخطار التي يتعرض

Ward, « History of the Gold Coast », p. 74.

لها صيادو السمك ، والنزعة الى التمسك بالقديم التي تتميز بها هذه الفئات في مختلف انحاء العالم ، وبعض الفروق بين المجتمعين في الاسس التاريخية والثقافية . فمنطقة الساحل كان يحتلها شعب يعرف باسم « الاتسي » ، في حين قدم الفانتي من الشمال واحتلوا المنطقة وفرضوا سيطرتهم على السكان الاصليين ٢٢ . وبناء على ذلك ، يمكن القول ان ثقافة المجتمعات التي تعيش على صيد الاسماك تمثل مزيجاً من ثقافتي الفانتي والاتسي .

وكان من نتائج الاحتكاك بالثقافة الاوروبية ان طرأت بعض التغييرات على الالتباسات التي يتلقاها الكهنة من عملائهم . صحيح ان الكثيرين لا يزالون يرفعون التماسات الى الكهنة يتوسلون فيها الى الآلهة ان تمنحهم العافية والحماية والخصب ، غير ان هناك اهتماماً متزايداً بالمعونات والعلاجات السرية التي تساعد الفرد على مجابهة متطلبات الحياة الحديثة . فالتعاويد التي كان الرحالة يحملها في اسفاره يستخدمها اليوم سائقو وركاب السيارات الشاحنة . وقد ادعى احد الكهنة ان لديه حجاباً يخفي الشخص الملاحق عن انظار الشرطة . وفي السابق كان يستعمل علاج خاص « لمقد لسان » الخصم وارباكه في المحاكمات التي كان الزعيم يحريها للنظر في المنازعات المحلية ، اما اليوم فقد يلجأ المدعي او المدعى عليه الى استخدام العلاج نفسه عند المثل امام هيئة المحكمة الحكومية . ويتوسل الطلاب اليوم الى الآلهة ان تشحن فطنتهم وتساعدنهم على النجاح في الامتحانات . ويروى ان احد الآلهة يملك قدرة خاصة على نصرة الفريق المحلي لكرة القدم وذلك يجعل افراد من الفريق الآخر يعثرون اثناء المباراة .

بيد ان اهم تطور في طبيعة الالتباسات التي ترفع للكهنة والآلهة يتناول الجانب الاقتصادي من الثقافة . صحيح ان الافراد لا يزالون يلجأون الى

استرضاء الآلهة والاسلاف ليضمنوا لانفسهم موسماً زراعياً جيداً او صيداً وفيراً من الاسماك ، الا ان هناك التماسات كثيرة تعكس اثر الثقافة الاوروبية في الثقافة الوطنية . فسائقو السيارات الشاحنة وسيارات التاكسي يلتمسون العون بقصد الحصول على ركاب او بضائع اكثر . ويروى ان صياد سمك توسل الى الآلهة ان تساعد في مساعيه للحصول على وظيفة جمال في ميناء اكرا . وهناك كثيرون يستعينون بالآلهة او الكهنة لمساعدتهم في مساعيهم الرامية للحصول على وظائف في الادارات الحكومية او الشركات التجارية . وهناك الالهة معينة يلجأ اليها التجار اليوم طلباً لمساعدتها في بيع او شراء البضائع الاوروبية الصنع ، وهذه الالهة هي نفسها التي كانت في السابق تساعد النساء على بيع منتوجاتهن في الاسواق المحلية . وفي مناطق الكاكاو ، يتوسل الاهالي الى الآلهة ان ترفع سعر الكاكاو ، او ان تسهل لهم استملاك مزارع من الكاكاو ، او حتى ان تتدخل في عمل فرق الحكومة المكلفة بقطع اشجار الكاكاو المصابة بآفات زراعية وان تقنعها بتجاوز مزارعهم والعدول عن تفتيشها .

ويعتقد الفانتي ايضاً ان للكهنة والقوى الخارقة دوراً في التطورات السياسية المعاصرة في غانا . فقد ذكر عدة مخبرين ان كوامي نكروما ، زعيم احد الاحزاب السياسية ، حصل على مساعدة « ابوسوم » و « ميواتسيا » خلال الحملة الانتخابية في عام ١٩٥٠/٥١ . وكان نكروما آتئذ في السجن ، ولكن روحه تمكنت ، بمساعدة الآلهة ، من القيام بزيارات ليلية للمعارضين له من الزعماء والاهالي واقناعهم بتأييده . وقابلت الجماهير تأييد الكهنة للحكومة الجديدة بارتياح واستحسان ، وعبرت عن ذلك علناً في مناسبات كثيرة ، فقدمت اضاحي وقرابين لارواح الاسلاف وآلهة الطبيعة في احتفالات رسمية اقيمت لهذا الغرض في مناطق كثيرة .

وتناول التغيير ايضاً نوع وقيمة الرسوم التي يتقاضاها الكهنة مقابل

خدماتهم . فقبل تبني النظام النقدي البريطاني ، كانت الكهنة يتقاضون رسوماً عينية من المحصول الزراعي او الحيوانات او تبر الذهب ، اما اليوم فانهم يتقاضونها نقداً . والحد الأدنى لرسم الاستشارة هو عادة شلنان ؛ قد يتقاضى الكاهن رسماً اعلى ، اذا كانت الاستشارة تحتاج الى عرافة . اما الرسوم التي قد يطلبها الكاهن بالإضافة الى رسم الاستشارة فتتوقف على نتيجة تشخيصه ونوع العلاج . ومن العادات الشائعة ان يعد المراجع بتقديم هدية للكاهن في حالة نجاحه في تلبية طلبه . وقد تستشير امرأة كاهناً وتعد بأن تقدم له « خروفاً » ؛ وفي هذه الحالة يفهم الطرفان من مصطلح « خروف » مبلغاً معيناً سيكرس للاله^{٢٣} . ومع ان الكهنة يميلون عادة الى جعل رسومهم تتناسب وقدرة عملائهم على الدفع ، فان الخبرة علمتهم الا يشتطوا في طلباتهم . وقد ادرك الفاتني هذا المبدأ منذ زمن طويل ، ويتضح ذلك من المثل السائر : « اذا طلب العراف رسوماً عالية ، خسر عملاءه » .

اما اثر التغير التكنولوجي ، فيلمس في بعض الرقى التي يعدها الكهنة . ومن الامثلة على ذلك رقية السيري التي تستعمل لارباك الخصم في المحكمة . وفي هذا النوع من الرقى توضع المواد اللازمة على قفل ، ويلفظ اسم الخصم عند اقفاله . وقد تستخدم وسيلة مماثلة لاهلاك الخصم ، اذ يعتقد ان عملية اقفال القفل « تقفل روحه » . ويمكن تعريض الخصم ايضاً للموت بوضع عقاقير معينة في عيار ناري واطلاقه من بندقية مع ذكر اسم الضحية اثناء عملية الاطلاق . وتستعمل رقية اسمها « كوانجا » لاجتذاب الجنس الآخر ، وكثيراً ما تعد هذه الرقية باستخدام مرهم عطري من صنع اوروبي يضاف الى القوة السحرية للمواد التي يضمنها

٢٣ كان متوسط السعر في عام ١٩٥١ كما يلي : البقرة جنيه واحد ، الخروف ١٢ شلناً و ٦ بلمسات ، الكلب ١٠ شلنات ، والدجاجة شلنان وستة بلمسات . وقد يختلف السعر تبعاً لاختلاف الامكنة او المواسم .

الكاهن المزيج . ومن شأن هذا المرهم ان يعطر حامل الرقية ويحسن مظهر شعره ويجعله اكثر استهواء للجنس الآخر . وثمة شبه يستلفت النظر بين الدعاية التي ينشرها الكهنة عن رقى الكوانجا وبين دعاية الاعلانات التجارية الاوروبية . وعلى كل حال ، فان المرهم يختار بسبب ملامته للتقاليد وليس على اساس الدعاية التي ينشرها صانعه حوله ، فهو بديل عن نوع من السمن النباتي كان يستعمل في السابق في اعداد الرقى والتعاويد . ومن الشائع الآن اعداد تعويذة « السومان » في قارورة كانت تحتوي في الاصل على سائل عطري . وطرات ايضاً بعض التغييرات على زي الكهنة ، اذ اخذ الكثيرون منهم يلبسون تنانير مصنوعة من اقمشة اوروبية بدلاً من الراقيا التقليدية ، كما اخذوا يزينون اجسامهم احياناً بالطحين بدلاً من الطين الابيض . ومن التطورات الجديدة في العرافة لجوء بعض الكاهنات ، وهن في حالة المس ، الى رفع اليدين بحيث تتخذان وضعاً يشبه وضع الكتاب المفتوح ، وبذلك ينقلن الالهام الذي يأتيهن من الاله « كما لو كن يقرأن من كتاب » على نحو مماثل لما يفعله القساوسة حين يقرأون من الكتاب المقدس .

العبادات والطقوس الجديدة

تعرضت غانا لغزو الافكار الاوروبية في ميادين السياسة والاقتصاد والدين . فكان من جراء ذلك ان شهدت البلاد تغيراً ثقافياً كبيراً ، وبخاصة في العقدين الاخيرين . ومن اهم سمات هذا التغير الثقافي ظاهرة الانتقال الجغرافي ، والتحضر ، واشتداد الازدحام ، وازدياد الامراض السارية . وهناك دلائل في بعض المناطق^{٢٤} تشير الى ازدياد مظاهر التفكك الاجتماعي ، كجنوح

^{٢٤} K. A. Busia, « Social Survey of Sekondi-Takoradi » (London : Crown Agents for the Colonies, 1950).

الاحداث وجرائم البالغين وتصعد العلاقات الزوجية . غير انه يصعب علينا ان نخضع اياً من هذه المظاهر لقياس دقيق في الوقت الحاضر . ولا بد من الاشارة هنا الى ان الاهداف الجديدة التي ادخلها الاوروبيون غير قابلة للتحقيق الا بالنسبة لاقلية صغيرة ، وان عجز الكثيرين عن بلوغها قد يؤدي الى توتر خطير . وينسب البعض حالات الاخفاق في الدراسة والمشروعات الاقتصادية الفردية وغير ذلك من الاعمال الى الاوروبيين او الى الحكومة ، هذا مع العلم بأن الكثيرين لا يزالون يعززون اخفاقهم الى حسد الاقرباء او الى كيد خصومهم الذين ، بحسب اعتقادهم ، يستخدمون قواهم واساليبهم الشريرة للإيقاع . ٣٢٠

ولفهم هذا السلوك ، علينا ان ننظر الى مظهر من مظاهر السحر يعرف بمصطلح « أنيين » (مرادف « للباي » عند الاشانتي) . ويترجم الباحثون في ثقافة الاكان هذا المصطلح عادة الى كلمة (witchcraft) في الانجليزية ، بينما يترجمون مصطلح « أنيين » (صيغة الجمع « انيينغو ») الى كلمة (witch) . غير ان المصطلحين اللذين سلتعملهما هنا ، وهما « السحر الخبيث » و « ممارسو السحر الخبيث » يصفان المفهوم المطلوب بصورة ادق من المصطلحين السابقين . فكلمة (witch) باللغة الانجليزية تعني ساحرة او عرافة غالباً ما تكون عجوزاً شمطاء ، في حين يكون الانيينغو عند الافانتي من اي من الجنسين ومن اي عمر ، وان كان الرجال الذين يملكون هذه القوة يدعون « بونسام » . وهذه القوة تتميز عن التعاويذ والرقى ، وكذلك عن « الادوات المؤذية » التي تحدثنا عنها سابقاً . فهي لا تمثل شيئاً يمكن للمرء اعداده ، وانما هي قوة تمثل امتداداً لروح او ارادة الفرد الذي يملكها . وقد تكون هذه القوة خلقية تنشأ مع المرء منذ الولادة ، او قد يكتسبها المرء في اي عمر . ويملك الشخص الذي يتمتع بها القدرة على ان ينطلق سريعاً بروحه او ارادته عبر الفضاء وان يهاجم ضحاياه بعضها او مص دماغها او ايقاع الاذى فيها . وليس من الضروري ان تهلك الضحية التي تستهدفها

هذه القوة ، ولكنها قد تصاب بالمرض او العقم او قد تخفق في تحقيق النجاح او في بلوغ المرتبة التي ترونها اليها .

ويسود الاعتقاد ان هذا النوع من القوة السحرية لا يكون فعالاً الا في نطاق العشيرة القائمة على خط نسب الام . فاذا رغب فرد يملك هذه القوة السحرية الخبيثة في ايقاع الاذى بشخص من عشيرة اخرى ، وجب عليه ان يستعين بزميل ينتمي الى عشيرة الضحية . وليس من العسير تفسير سبب تطور هذه العلاقة بين العشيرة والسحر الخبيث ، فالحوادث التي يمكن ان تثير الغيرة والنفور بين الاقرباء كثيرة جداً بحيث يصعب حصرها . وقد ينشأ الاحتكاك والنفور بين افراد العشيرة الواحدة من الشعور بظلم حقيقي او وهمي في توزيع الاراضي او المنازل او الارث ومنافع اخرى كثيرة ^{٢٥} .

وما لم يعترف صاحب هذه القوة السحرية الخبيثة او تثبت ادانته في محاكمة ، فليس ثمة طريقة لتمييزه عن الآخرين . ويذكر شيونخ الفانتي ان الاهالي كانوا في السابق يلجأون الى طريقة تعرف بمصطلح « حمل جثمان الميت » للتحقق مما اذا كانت الوفاة ناجمة عن السحر الخبيث او عن اسباب اخرى . فاثناء تشييع الفقيد الى مثواه الاخير ، كان المشيعون يحسون بوجود قوة خارقة تدفع حملة النعش نحو شخص معين في الجمهور او حتى في اتجاه منزل المشتبه به اذا كان غائباً عن الجنازة . وكانت هذه الظاهرة بمثابة اتهام يحرم استخدام السحر الخبيث ، وكانت تعقد محاكمة للتحقق مما اذا كان الفرد الذي جرى اتهامه بهذه الطريقة مذنباً او بريئاً . ومن وسائل التحقق تكليف المتهم بتجرع سم مستحضر من

Meyer Fortes, « Kinship and Marriage among the Ashanti », ^{٢٥} in « African Systems of Kinship and Marriage », ed. A. R. Radcliffe-Brown and Daryll Forde (London: International African Institute, 1950), p. 258.

لحاء شجرة ، فاذا ظل المتهم على قيد الحياة ، اعتبر بريئاً . وثمة اشكال اخرى من « المحاكمة عن طريق التعذيب » لا تزال تستعمل حتى يومنا هذا ، ولكنها ليست شائعة كما كانت في السابق . فالكهنة وافراد الفرق العسكرية (اسافو) لا يزالون يستخدمون اساليب خاصة لانتزاع اعترافات من المشتبه بهم ، وتطبق هذه الاساليب ليس على المتهمين باستخدام السحر الخبيث فحسب ، وانما ايضاً على المتهمين بارتكاب جرائم اخرى كالزنى والسرقة . ومن هذه الاساليب اخذ بعض الماء الذي استخدم في غسل طبل « الاسافو » (الفرقة العسكرية) ووضعه مع اعشاب خاصة في قرعة ، ثم تكليف المتهم بشرب السائل . ويعتقد ان الطبل ، الذي يعتبر الها ، سيهلك المتهم في حالة امتناعه عن الادلاء بالحقيقة . وهناك اساليب اخرى فخص بالذكر منها : تعريض المتهم للشمس مدة طويلة ، والجلد ، والفرك باعشاب مهيجة للجلد ، والضرب على طبل موضوع على رأس المتهم .

واعلنت الحكومة ، منذ زمن طويل ، عن استنكارها لطريقة « حمل الجنان » وأساليب « المحاكمة عن طريق التعذيب » ، وبخاصة الاساليب التي تتضمن استخدام السم والتعذيب الجسدي . وكان من نتائج هذا الاستنكار ان اختفت معظم الطرق التقليدية التي كان الاهالي يلجأون اليها للتحقق من استخدام السحر الخبيث (أنيين) او استخدام السومان لاهلاك الخصم او ايقاع المرض به . وحلت محل هذه الطرق طقوس جديدة يقال انها ذات فاعلية خاصة في « البحث عن السحرة » وفي حماية الافراد من السحر الخبيث . وهذا التطور الجديد هو مثل آخر على قابلية كهنة الفاتسي وديانتهم للتكيف مع الاوضاع الجديدة . ويلاحظ ان الطقوس والعبادات الجديدة كثيرة وشائعة ، ويدل ذلك على ازدياد اهتمام الاهالي بالسحر الخبيث واتجاههم لبذل المساعي لتخفيف القلق الناشئ عن التغير الثقافي السريع . وقد اخذت العبادات والطقوس الجديدة ، منذ عام ١٩٣٠ ، تنتشر بسرعة في النصف الجنوبي من غانا . وهي تمثل ، في بعض

الحالات ، مزيجاً غريباً ومعقداً من عناصر افريقية ومسيحية واسلامية ، غير ان معظمها يقترون بقوى خارقة اجنبية المنشأ استوردتها الاهالي من المناطق الشمالية من غانا او من ساحل العاج . ويرجح ان هذه القوى كادت تقترون ، في بيئتها الاصلية ، بآلهة رحيمة ومحبة للخير تشبه آلهة الطبيعة عند شعب الاكان ، غير انها اكتسبت معاني جديدة في المناطق الساحلية . ومع ان بعض الاهالي يدعون هذه القوى « آلهة » ويعتقدون ان وظائفها مماثلة لوظائف الآلهة ، فان معظم اتباعها يشيرون اليها بمصطلح « ادورو » (علاج) ، ويطلقون على ممارسة الطقس عبارة « شرب العلاج » على الرغم من ان العملية لا تنطوي على شرب فعلي .

ومن اهم الطقوس الجديدة التي انتشرت في مطلع العقد السادس من القرن الحالي ، الطقس المعروف باسم « تيجاري »^{٢٦} . ويشترط في اتباع هذا الطقس دفع رسم للالتحاق بعضوية الجمعية التي تمارسه ، والتزام العقيدة التي يمثلها الطقس مدى الحياة خشية « ان يعاقبهم العلاج » . ويجري اطلاق العضو الجديد على مجموعة من التعليمات التي يجب ان يتقيد بها في تصرفاته . وتعكس هذه التعليمات اثر الديانة المسيحية ، فهي تبدأ عادة بصيغة نهى شبيهة بالصيغة المستعملة في الوصايا العشر ، هذا مع العلم بان الكثير من تعليمات هذه الديانة الجديدة يدور حول تحريم السحر الخبيث^{٢٧} . اما الاثر الاسلامي فينعكس على ازياء الكهنة

^{٢٦} James B. Christensen, « The Tigari Cult of West Africa », Papers of the Michigan Academy of Science, Arts, and Letters », XXXIX (1954), 389-98.

^{٢٧} يحتفظ بعض الكهنة بلسن من هذه التعليمات . ومن الوصايا التي تتضمنها هذه التعليمات : لا تقتل ، لا تسرق ، لا تشته زوجة جارك ، لا تشهد بالزور ضد جارك ، لا تتخذ اي اله آخر قبل تيجاري ، لا تضاجع زوجة جارك . وهناك ايضاً تعليمات كثيرة تتعلق باستعمال التعاريف .

وانواع الاطعمة المحرمة وبعض الشعائر الاخرى . واما اثر الثقافة الاصلية التي نشأت فيها عبادة تيجاري فيتجلى في بعض الطقوس^{٢٨} ، وفي الضرب على الطبول ، وفي المعدات التي يستعملها الكهنة .

ويلاحظ ان نمط السلوك الديني الذي يقترن بعبادة تيجاري يشبه ، من عدة وجوه ، شعائر الفانتي المتصلة بعبادة ارواح الاسلاف وآلهة الطبيعة . ففي المناسبات الاحتفالية يقع الكاهن تحت تأثير « المس » او « الالهام » ، كما ان عرافته تجري عن هذه الطريق . وبما يستلقت الانتباه ان اياً من اتباع تيجاري قد يصيبه المس او ينزل عليه الالهام او قد يشترك في الرقص في الاحتفالات ، وهذه كلها ألوان من النشاط كانت في السابق محصورة في الكهنة الملتحقين بخدمة آلهة الفانتي . ويلاحظ ايضاً ان طرق الاستمادة بتيجاري تشبه الطرق التي يستخدمها الفانتي لدى التماس العون من آلهتهم الاصليين . فمن عادة العضوان يذهب الى مزار تيجاري في منزل الكاهن المختص ، ويقدم شلناً او شلنين ، ويرفع التماسه للكاهن ، ويأكل جوزة كولا مقدسة . وهو يعد بتقديم « حيوان » هدية للكاهن في حالة تلبية رغبته ، ولكن هنا ايضاً يكون مفهوماً لدى الطرفين ان هذا المصطلح يعني مبلغاً معيناً من المال .

وبإمكان اي رجل ان يصبح كاهناً لتيجاري ؛ ومع ان التدريب باهظ النفقات ، فان مدته قصيرة نسبياً . ويقوم افراد او جماعات احياناً بتمويل كاهن متمرس ابان فترة التدريب ، على ان يقتسموا دخله بعد ان يبدأ بمزاولة مهنته . ويتهم الكثيرون من الفانتي الجمعيات الدينية الجديدة بالاستغلال الاقتصادي . ويرجح ان هذا الاتهام لا يستند الى اساس من الصحة ، فهناك

٢٨ من الامثلة على ذلك تضحية الكلاب واكل لحما ، وهي عادة غريبة عن الاشكال التقليدية للعبادة عند الفانتي .

شائعات كثيرة عن سوء معاملة الكهنة للاهالي وعن تماديهم في وصف التعاويذ والعلاجات ، غير انه من الصعب الاستشهاد بوثائق لاثبات صحة هذه الشائعات.

وقد ظهرت عبادات وطقوس جديدة شبيهة بتيجاري في عدة مدن وقرى من بلاد الفانتى حيث اخذ الاهالي ينظرون بمزيد من القلق الى اثر السحر الخبيث . غير ان هذه الطقوس والعبادات الجديدة تصطبغ ، في الغالب ، بصبغة محلية ، فهي نتيجة المبادأة الفردية لبعض الرواد الذين احضروا «علاجاً» او إلهاً من مناطق اخرى ، بخاصة منطقة غانا الشمالية . ويقم هؤلاء الرواد مزارات للآلهة التي استوردوها ، وينصبون انفسهم كهنة لها ؛ ولكنهم يختلفون عن كهنة تيجاري في انهم قلما يلتحقون بدورة تدريبية للتنشئة المهنية . وكثيراً ما يطلق الفانتى الذين لم يلتحقوا بأية جمعية دينية اسم «تيجاري» على هذه العبادات والطقوس الجديدة ، وذلك على الرغم من ان المشرفين عليها ينكرون وجود اية صلة بينها وبين تيجاري . ويبدو ان مصطلح «تيجاري» اصبح اسماً عاماً يطلق على جميع العبادات والطقوس المختصة بحماية الفرد من اثر السحر الخبيث . وأسس قادة هذه الحركات الجديدة جمعيات تحمل اسم «العلاج» او الإله الذي كرست نفسها لخدمته ، وهم يعرفون باسم «ابوسومفو» ، وهو الاسم الذي يطلق على كهنة تيجاري ، وليس باسم «اكومفو» الشائع في النظام التقليدي لكهنة الفانتى .

وحين يتحدث الاشانتى عن هذه الجمعيات الجديدة ، يشيرون اليها بمعبارة «الجمعيات الجديدة التي تكتشف السحرة»^{٢٩} . ويكاد كل فرد من الفانتى ،

^{٢٩} Barbara E. Ward, « Some Observations on Religious Cults in Ashanti », Africa, XXVI (January, 1956), 47-61, for a discussion of the rise of these new cults among the Ashanti. Also see M. J. Field, « Akim-Kotoku, an ' oman ' of the Gold Coast » (London : Crown Agents for the Colonies, 1948) pp. 171-97.

حين يسأل عن هدف هذه الجمعيات ، يجيب انها توفر لاعضاؤها الحماية من السحر وان جمعيات تيجاري « تكتشف السحرة » . ومن اهم المشاهد المثيرة في طقوس تيجاري الاحتفال الذي تتقدم فيه احدى المشتركات - وفي حالات نادرة احد المشتركين - لتعترف بانها ساحرة « انيني » ، ولتسرد امام الجمهور تفاصيل الجرائم التي ارتكبتها . بيد ان اكتشاف السحرة لا يشكل الوظيفة الوحيدة لجمعيات تيجاري والجمعيات الاخرى المماثلة . والواقع ان رواج هذه الجمعيات لا يعود الى قدرتها على كشف السحرة فحسب ، وانما ايضا الى قدرتها على توفير الحماية والمساعدة لاعضاؤها . وكما هي الحال في النظام الكهنوتي التقليدي ، ترفع التماسات الى مقام الاله تيجاري . غير ان هذه التماسات تعكس الحاجات المتغيرة للشعب . اذ ان هدف الكثير منها هو الحصول على وظائف او تحقيق كسب اقتصادي او ضمان الحماية من الاخطار اثناء السفر . والجدير بالذكر ان الانضمام الى الجمعيات الدينية الجديدة لا يقتصر على أولئك الذين يخشون اثر السحر الخبيث . فالكثيرون يعتقدون ان الالتحاق بهذه الجمعيات هو ضرب من التأمين ضد مختلف الاخطار . وهذا يفسر سبب انتساب بعض المسيحيين والمسلمين والمثقفين الى عضوية هذه الجمعيات .

ويلاحظ ان ادخال آلهة جديدة - مع ما يصحب ذلك من اقامة مزارات واستخدام علاجات جديدة - يشكل عملية مستمرة في بيئة الفاني الثقافية . ويرافق هذه العملية نبذ آلهة ومزارات اخرى او التخلي عنها . وكثيراً ما يحدث ان تفقد بعض الآلهة القديمة اهميتها ، فينفذ اتباعها من حولها ويطويها النسيان بسبب عدم تقدم اعضاء جدد ليخلفوا كهنتها المتوفين . ومما يكتن من امر ، فليس ثمة ادنى شك في ان العبادات الجديدة قد انتشرت بسرعة كبيرة تحملنا على الاعتقاد بأنها ليست مجرد « بديل » عن العبادات المنقرضة . ومما لا يرقى اليه شك ان الآلهة الجديدة لم تستورد من الخارج الا حديثاً ، ويتضح ذلك من

انه لم يمض على تأسيس مزاراتها في منطقة الفاتي اكثر من عشر سنوات ، وان الفاتي يجمعون على ان هذه الآلهة جديدة وكثيرة ٣٠ .

أشرنا في الفقرات السابقة الى انتشار عبادات وطقوس جديدة يعتقد بفاعليتها في حماية الافراد من اثر السحر الخبيث . بيد ان انتشار هذه الظاهرة لا يعني ان مجتمعات الفاتي وغيرها من مجتمعات الاكان مصابة باضطرابات عصبية جماعية نشأت من التغير الاجتماعي السريع ، او ان كل شخص يوجس خيفة من اقربائه ويعتقد انهم سحرة « أنيني » . ونحن لا ننكر انه من العسير علينا ان نقيس او نقوم مدى الشعور بعدم الطمأنينة في مجتمع لا يزال المثقفون فيه يشكلون نسبة صغيرة من مجموع السكان ، او ان نجزم ما اذا كان هذا الشعور اليوم اشد او اضعف مما كان عليه في زمن محدد في الماضي . وبما لا شك فيه ان تعديلات هامة طرأت على البنيان الاجتماعي والانظمة السياسية والاقتصادية لشعب الفاتي ، وان قيماً جديدة اثرت في معتقدات الفاتي وتقاليدهم . وفي وضع كهذا الذي تصطدم فيه المعايير القديمة بالجديدة ، ليس من المستبعد ان تنشأ حالة من القلق وعدم الطمأنينة . وكل ما اردنا اثباته هنا ان القلق المتزايد نشأ من تسارع التغير الثقافي ، وان العبادات والانظمة الكهنوتية الجديدة من شأنها ان تلطف التوتر الناشئ عن هذا القلق وتعيد شيئاً من الطمأنينة الى نفوس الناس . ويرى البعض ان العبادات والطقوس الجديدة تشتمل على عناصر كثيرة يمكن وصفها بأنها تمثل حركات وطنية تستهدف مقاومة اثر الثقافات الاجنبية .

٣٠ يلاحظ ان انصار العبادات الجديدة في المناطق الريفية النائية اقل منهم في المراكز الكبرى التي يشتد فيها الاحتكاك بالثقافة الاوروبية . ولا بد ايضاً من اخذ العامل الاقتصادي بعين الاعتبار ، فازدحام السكان وازدياد الثروة يفسحان المجال لعمل الكثيرين من رجال الدين ، هذا مع العلم بان التوتر الاجتماعي في مناطق المدن اشد منه في مناطق الريف . ويرجح ايضاً ان تحسن المواصلات اسهم في انتشار العبادات الجديدة .

وقد لا يحوز لنا ان نعتبر الحركات الجديدة احياء لدين الاكان الاصلي ، نظراً لأنها تحتوي على عناصر اقتبست من معتقدات وطقوس جديدة ، ولكن لا مناص من الاعتراف بان العناصر الغالبة فيها هي افريقية المنشأ . اما اقبال الناس عليها فيدل على ان آلهة الاسلاف وارواحهم والاجهزة الكهنوتية التي تخدمها لم تعد تفي بالحاجات المتطورة للسكان ، وكذلك الامر بالنسبة للديانة المسيحية التي يبشر بها الرجل الابيض ، فهي ايضاً لا تفي بالحاجات الجديدة للافريقيين . وبجمل القول ان رواج العبادات والطقوس الجديدة وانتشار الاعتقاد بفاعليتها في توفير الوقاية من اثر السحر الخبيث يعكسان محاولة لتلطيف حالة القلق وعدم الطمأنينة التي تنتشر عادة في المجتمعات خلال العهود الانتقالية .

التمثل الثقافي الديني
عند الانانغ إيبينو

١٥

جون س. مسنجر (الابن)

يشكل مجتمع الانانغ بيئة ميدانية مناسبة لاجراء دراسة تحليلية لظاهرة تمثل او استيعاب الثقافات الاجنبية . فبلاد الانانغ لم تتعرض لآثر الثقافة الاوروبية ، بكامل وطأته ، الا منذ الحرب العالمية الاولى حين اخضعت كلها للسيطرة السياسية الاجنبية وأسس فيها اول مركز تجاري واول بعثة ارسالية تبشيرية . وهكذا يمكن الاستعانة بالخبرين المحليين في اعادة بناء الثقافة الوطنية الاصلية على النحو الذي كانت عليه في العقد الاول من هذا القرن - اي زمن مجيء البريطانيين الى البلاد - ثم ملاحظة التغييرات الناجمة عن تعرض البلاد لآثر الثقافة الاوروبية . وسلطناول في هذا الفصل بالبحث بعض التعديلات الكبرى التي طرأت على معتقدات هذا الشعب وتقاليده نتيجة لاختضاعه لآثر المسيحية وبعض الجوانب الاخرى من الثقافة الاوروبية . وسنستهل بحثنا بتقديم عرض مجمل للأنماط السياسية والاجتماعية التقليدية والسمات الرئيسية للنظام الديني ، ثم ننتقل الى تحليل اثر الثقافة الاوروبية في ديانة الانانغ مع الاشارة الى عدد من الظواهر المتصلة بهذا الاثر، كمقاومة التغيير، او التمسك ببعض العناصر والتخلي عن البعض الآخر ، او تقبل عناصر جديدة او اعادة تأويلها لتتكيف مع

الاضاع المحلية. وسنعرض في نهاية الفصل لآثر التغير الديني في الجوانب الاخرى من ثقافة الانانغ .

يحتل الانانغ ، من حيث عدد السكان ، المرتبة الثانية في مجموعة شعوب الابيبو الستة في جنوب شرق نيجيرية . ويقدر عدد سكان الانانغ بثلاثمائة وخمسة وسبعين ألف نسمة يسكنون منطقة يقع معظمها في قسمي اباك وايكوت اكيني من مقاطعة كبار ، ولا تتجاوز مساحتها مائة وخمسين ميلاً مربعاً . ويحد الانانغ من الغرب نجوا وندوكي ايبو ، ومن الشمال ايسورغو ايبو ، ومن الجنوب قبائل ابيبو الشرقية . ولا يملك هذا الشعب حكومة مركزية ، فهو مقسم الى ٢٨ فئة قروية (ايمان) يحكم كلا منها زعيم بالوراثة (او كوكو) يغلب الطابع الديني على صلاحياته وواجباته . ومع ان الفئة المعروفة باسم « ايمان » تشكل اكبر الوحدات السياسية ، فان المجتمع المحلي القروي « اوبو » يمثل اهمها على الاطلاق . ويرأس المجتمع القروي المحلي زعيم وراثي يتولى ، بمساعدة مجلس للشيخ ، الاشراف على الشؤون السياسية للقرية ويؤدي ، علاوة على ذلك ، بعض الوظائف الدينية والاجتماعية الهامة .

وتعتبر السلالة القائمة على القرارات العصبية اكبر وحدة اجتماعية ، وهي تتألف من عدد من العائلات الصغيرة والموسعة التي تشغل منطقة متصلة الاجزاء في القرية . اما الزعامة في هذه الوحدة العائلية فيتوارثها الرجال عادة ابا عن جد ، ولكنها في بعض السلالات قد تسند الى اكبر الرجال سناً اذا توافرت فيه الصفات القيادية اللازمة . وتسكن كل عائلة في فناء تحيط به ارض تكسوها اشجار الغابات او الادغال ، او ارض زراعية تخص رب العائلة ويفلحها ابناؤه وزوجاته . ومع ان الرجال يحبذون نظام تعدد الزوجات ، فان معظمهم يتقيد بنظام الزوجة الواحدة للرجل الواحد ، نظراً لان الصداق عال جداً بحيث لا يستطيع دفعه الا عدد قليل من المومرين . وقبل مجيء البريطانيين ، كان نظام

الزواج الداخلي سائداً في معظم العشائر ، غير ان توقف المنازعات بين القرى وتحسن طرق المواصلات اديا الى تبني نظام الزواج الخارجي ، اي الزواج من خارج نطاق العشيرة او حتى القرية التي يلتقي اليها الفرد .

النظام الديني والكوني

ترتكز ديانة الانانغ على عبادة « ابامي » وهو ، بناء على اعتقادهم ، اله قادر على كل شيء ، يحكم بني البشر والكون الطبيعي بأمره ، بما فيه الكائنات الخارقة الملحقة به . وهو ذو ابعاد كبيرة جداً ، ولا تمكن رؤيته بالعين البشرية . وهو يسكن وحده في ناحية بعيدة وسط السماء ، وقد يخرج منها احياناً ليتجول على ظهر البسيطة . ويعاونه في مهمة الاشراف على الكون والبشرية جمهور من الارواح التي تلعب دور الوسيط بينه وبين البشر وتؤدي وظيفة المساعدين او الرسل وليس وظيفة الآلهة بالمفهوم الكامل للمصطلح . ولا تقتظم هذه الارواح في فرق كما هي الحال في بعض المعتقدات الافريقية الاخرى ، ولكنها تعمل مستقلة على اساس فردي ، ولما تحتك الواحدة منها بالآخرى . ولكل روح شكل بشري عادي يمثل احد الجلوسين ، ولكن لا يمكن لاحد ان يراها الا اذا كان كاهناً في حالة « مس » او « الهام » . وتؤدي الارواح وظائف معينة للاله ، وهي تسكن مزارات خاصة بها حيث تقدم الصلوات والاضاحي ، فتقوم الارواح بنقلها الى الاله ابامي الذي يطلق قوة أدودو لتلبية توسلات العباد في حالة أهليتهم للمساعدة . ويشبه الشيوخ هذه القوة بالريح التي تحرك الاشياء دون ان يراها احد ، اما الشباب الذين تلقوا تعليمهم في المدارس فيشبهونها بالكهرباء .

ويمكن تصنيف معظم الوظائف التي تؤديها الارواح الى وظائف اقتصادية وسياسية واجتماعية ودينية . ففي المجال الاقتصادي هناك ارواح تختص بتوفير

السلامة اثناء العمل في الادغال ، وتأمين موسم جيد من الحبوب ومنتجات اشجار النخيل ، وتنمية قدرة اصحاب الحرف على انتاج ادوات تباع بأسعار عالية في الاسواق ، وزيادة مكاسب التجار . اما في المجال السيامي ، فهناك ارواح خاصة تتولى حماية اعضاء كل من الفئات القروية (ايمان) ، وتساعد القرويين اثناء اشتباكهم في حرب مع جيرانهم ، وتسدد خطى الزعماء والقادة في حكم رعيتهم وعشائرتهم . وثمة ارواح تؤدي وظائف اجتماعية كزيادة التوالد وتأمين العافية وطول العمر ، وتوفير الحماية لاعضاء العائلات والجمعيات السرية ، ومساعدة الافراد في المساعي التي يبذلونها لنيل القاب الشرف . غير ان اكثرية الارواح تختص بتأدية وظائف دينية اهمها : خدمة جميع انواع رجال الدين وذلك بتهيئة سبل الاتصال بينهم وبين الاله ، وتعيين الارواح والمصائر عند الحمل ، ومراقبة سلوك كل من بني البشر ورفع تقرير عنه الى اباسي ليصدر احكامه الخاصة بالثواب والعقاب .

ومن بين اكثر من ثلاثين روحاً لا توجد الا ثلاث ارواح في شكل انثى ؛ منها اثنتان يعتبرهما الانانغ امم الارواح على الاطلاق ، وهما الارض (اكبا ايسي) والقدرة على الانجاب والتكاثر (ايكبا اباسي) . فاما الاولى فتعنى بصحة البشر وسلامتهم عامة ، وترفع تقارير عن سلوكهم للاله لاجراء التقويم اللازم بشأنها . ولما كان الاله قادراً على كل شيء ، فانها موجودة في كل مكان وعالمة بكل شيء ، ويستشيرها الاله قبل تقرير مصائر البشر او الاستجابة الى صلواتهم . واما الثانية فتعنى بتناسل البشر والحيوانات ، كما تتعهد بحماية اولئك الذين يقصدون الجداول والانهار للاستحمام او غسل الملابس او صيد الاسماك .

ويتخذ المزار اشكالاً مختلفة ، فقد يكون شجرة او غيضة او صخرة او بيت نمل او دغلاً او بركة ماء . وهناك ايضاً مزارات مصنوعة من اغصان الاشجار وحصير النخيل ، وهي تبدو كما لو كانت صورة مصغرة عن منازل

الانافع التقليدية . وهذا النوع من المزارات يقام لرعاية الافراد واعضاء العائلات والعشائر ، والقرى ومجموعات القرى والجمعيات السرية . وفي المزارات التي تخدم وحدة اجتماعية او سياسية ، يقوم زعيم الوحدة بدور الكاهن ، ولا يجوز لاحد غيره ان يقيم الصلوات او يقدم الاضاحي نيابة عن اعضاء الوحدة .

ويعتقد ان الشخص يملك روحين : الاولى خالدة (اكبو) وتسكن جسمه ، والثانية فانية وتقيم في صخرة او على شجرة او في جسم حيوان في الغاب ، وتدعى « روح الغاب » (اكبو ايكوت) . وعندما يموت الفرد ، تهلك روح الغاب الخاصة به ، بينما روحه الاخرى اما ان تنتقل الى « قرية الارواح » تحت الارض وتنتظر دورها للعودة الى الجسد ثانية ، او ان تصبح شبحاً يتوقف مستقبله على المصير الذي يرسمه الاله للشخص الذي كانت تحمل فيه . وتملك ارواح الاسلاف التي تعيش تحت الارض القدرة على مساعدة اقربائها في العالم العلوي ، ولذلك يقوم الاحياء بعبادتها في مزارات خاصة تستطيع العودة اليها في مناسبات خاصة للاستماع الى توصلات الاقرباء وتقديم العون لهم . غير انه يتوجب عليها ، قبل العودة الى الارض ، ان تحصل على اذن مسبق يسمح لها بتقديم المساعدة للاحياء . وقد ذكر احد الشيوخ ان « اباسي يقف عادة الى جانب الاسلاف في المحاولات التي يبذلونها لمساعدة اعضاء عشيرتهم » . اما الاشباح فلا يجوز لها ان تدخل قرية الارواح ، فقد كتب عليها ان تهيم على وجهها وحيدة دون ان تجد لها اي مأوى . ويخاف الانافع من الاشباح لان بأسها قد يدفعها الى ايقاع الاذى ببني البشر كلما سنحت لها الفرصة المناسبة .

وتعود ارواح الاسلاف الى عشائرها مرة في كل عام وتقيم بينها ثلاثة اسابيع . وتقيم العشائر ، في هذه المناسبة ، سلسلة من الاحتفالات والولائم يشترك فيها جميع الاعضاء . وخلال هذه الفترة يقوم اعضاء جمعيات تكريم الاسلاف بادوار احتفالية تستمر طيلة الليل والنهار ، فيغنون اغنيات خاصة بجمعياتهم ويرقصون

ويرتدون اقنعة خشبية لتشخيص اقربائهم المتوفين . ويرمز الى الارواح القادمة من العالم السفلي بأقنعة منحوتة تزينها رسوم زاهية الالوان لتعكس جمال اصحابها، اما الاشباح فيرمز اليها بأقنعة منقورة تدل على القبح . ويعتقد ان السلف المتوفى يؤثر في الشخص الذي يلبس قناعاً يرمز اليه . فالرجل الذي يرتدي قناعاً جميلاً يتحرك برشاقة حاملاً معه قطعاً من القماش الملون ، ويسمح للنساء والافراد غير الملتحقين بالجمعية بمشاهدة الادوار التي يمثلها دون ان ينالههم اي اذى . اما اذا كان الرجل المقنع خاضعاً لتأثير شبح، فانه قد يركض في شعاب القرية، ويتسلق المنازل والاشجار ، ويرطن بلغة غير مفهومة ، ويلحق بقوسه النساء والافراد غير الاعضاء الذين لا يولون الادبار لدى قدومه . ولا يعتبر الرجل المقنع في هذه الحالة مسؤولاً عن ما يفعل ، نظراً لانه يخضع لتحكم قوى خارقة لا يستطيع السيطرة عليها .

ويعتقد الانانغ ان سلوك الانسان مرتبط بالمصير الذي كتبه له الاله أباسي . الا ان ذلك لا يعني ان سلوك الانسان لا يمكن ان يتغير بعد تقرير مصيره عند البدء ، فالفرد يستطيع ان يعدل سلوكه ضمن حدود ضيقة بممارسة ما يتمتع به من حرية الارادة . وثمة شريعة اخلاقية سماوية تتناول جميع جوانب السلوك البشري، وهذه تشكل اساساً لتقويم الاعمال التي تستحق تجاوز المصير المكتوب؛ فاذا كانت اعمال الفرد تتفق ومبادئ هذه الشريعة السماوية ، فان أباسي يعدل مصيره كي يجنبه مصائب المستقبل . والعكس صحيح ، اي ان الفرد، اذا استغل حرية ارادته في ارتكاب اعمال تتعارض والشريعة، ضوعفت المصائب المكتوبة لروحه في تجسدها الحالي والمستقبل . ويتخذ العقاب الخارق اشكالاً كثيرة تتراوح من تحويل الروح الى شبح عند الوفاة ، الى اصابة امرأة يجرح بسيط في قدمها اثناء قيامها بالعزق في الحقول . وتتوقف شدة العقاب على طبيعة الاساءة او الجنحة وعلى مشيئة الاله .

ويلاحظ ان الانانغ ، عند الحديث عن حرية الارادة وتتايجها ، يشددون على الاعمال التي تستحق العقاب اكثر من تشديدهم على التي تستحق الثواب ، ويشيرون الى ان الحدود السلبية اكبر اثرأ في سلوكهم من الحدود الايجابية . والمظاهر الخارجية للعقاب والثواب تؤثر فيهم اكثر من الوازع الداخلي . ولعل اكثر الوسائل فاعلية في احكام الضبط الاجتماعي هي اعتقاد الاهالي بوجود شريعة اخلاقية سماوية وقدرة أبامي على معاقبة كل من ينحرف عن تعاليم هذه الشريعة .

ويحمل الانانغ مفهومات محددة واضحة المعالم عن الخير والشر . فالشر ، في اعتقادهم ، يمثل المحن التي تنزل بالفرد قضاء وقدرأ ، او نتيجة لكيد الكائنات الخارقة او السحرة الذين يتعاملون بالسحر الخبيث . اما الخير فهو النجاة من المحن التي تسببها هذه العوامل . وحين يرغب أبامي في انزال العقاب بأحد الافراد ، يقرر نوع العامل الذي سيوجهه ضده ، فقد يكون شبحاً او « قوة سحرية » او ضرباً من السحر الخبيث ^١ . غير ان الاله لا يتحكم دائماً في طريقة هجوم هذه العوامل ، اذ يعتقد انها تملك القدرة على ايداء البشر بطرق لا يستطيع الاله تنظيمها ، ولذلك لا يمكن ابطال مفعولها الا باستخدام سحر مضاد من النوع الذي يجلب الخير للبشر .

وهكذا نرى ان مجرى حياة الفرد يمكن ان يتغير نتيجة للاعمال الصادرة عن ارادته الحرة وبفعل الحملات التي تشنها كائنات خبيثة يصعب التحكم بها . وهناك عامل ثالث يمكن ايضاً ان يغير مجرى الحياة ، وهو العرافة . فبامكان

١ يستعمل افراد الانانغ الذين تأثروا بالثقافة الاوروبية هذه المصطلحات للدلالة على كائنات خارقة سنأتي على ذكر خصائصها .

الفرد ان يستشير عرافاً بقصد الاطلاع على حوادث المستقبل والعمل على تجنب الاخطار المحتملة او زيادة المكاسب التي تفتظره . ويستمد العراف بصيرته من أباسي عن طريق شفاة الروح المختصة بالعرافة ، ويتوقف نجاحه في التنبؤ بالمستقبل على تصرفات عليه السابقة وعلى مدى اتقانه للطقوس المتصلة بالعرافة . وينتظم العرافون في كل قرية في جمعية قوية لا يمكن الالتحاق بعضويتها الا اذا توافرت في المتقدم شروط معينة اهمها : اتخاذ الاله قراراً باستدعائه لامتهان العرافة والتعبير عن هذا بسلسلة من حالات الصداع التي تصيب رأس المتقدم ، ودفع رسم عال للاعضاء ، واجتيازه مراسيم طويلة ومعقدة تقام بمناسبة ترشيحه لعضوية الجمعية . ومن اشيع اساليب العرافة رمي حفنة من حبات جوز النخيل والتنبؤ بالمستقبل عن طريق التأمل في الشكل الذي تكونه الحبات على الارض .

ويشكل العاملون بالسحر ايضاً جمعية خاصة بهم في كل قرية . اما شروط الانتساب فهائلة لشروط الانتساب الى جمعية العرافين ، والفرق الوحيد هو ان النساء يستبعدن من عضوية جمعية العاملين بالسحر . ويقدم محترف السحر واحداً من ثلاثة انواع من الخدمات المهنية : وصف العلاج المناسب ، واجراء محاکات عن طريق التعذيب الجسدي ، والتحكم في هطول الامطار . وقد يقوم محترف السحر ايضاً ببعض اعمال العرافة ؛ غير ان عدد الذين ينتسبون الى كلتا الجمعيتين قليل جداً . ويلاحظ ان الذين يقومون باعمال العرافة بالاضافة الى ميدان اختصاصهم يتكرون اساليب خاصة بهم ويستخدمونها للتنبؤ بالمستقبل . ويتعامل معظم محترفي السحر بالعلاجات التي تضم رقى ومواد علاجية مختلفة . ويصعب على الاناع تمييز الرقى عن المواد العلاجية الفعلية ، فهم يعتقدون ان لكل من النوعين قدرة على تأدية وظائف معينة وان هذه القدرة تنبثق من الاله ويمكن الاستفادة منها عن طريق السحر .

والمعروف ان الاعضاء الصالحين من محترفي السحر الذين تم تكريسهم للمهنة

لا يمارسون «السحر الاسود» ، وانما يؤدون خدمات مفيدة لمجتمعهم . واذا اكتشف احد اعضاء الجمعية وهو يصف أياً من اساليب السحر الاسود ، طرد من الجمعية واخضع لرقابة اجتماعية صارمة . ومهما يكن من امر ، فان معظم ممارسي السحر الاسود هم اعضاء سابقون تخلوا علناً عن التزامهم بمبادئ الجمعية وتحذوا اباسي وزملاءهم القرويين ولم يأبهوا لاستنكارهم ، وقرروا ممارسة هذا الفن المحظور بدافع الرغبة في الحصول على مكاسب مادية . ويشعر الاثنان بخوف شديد من القوة التي يمتلكها هؤلاء الاخصائيون ، ولذا يعتمد كل فرد من ذوي المكانة الاجتماعية العالية الى استخدام السحر المضاد الذي يمثل قوى الخير لحماية نفسه من شر الاعداء الحاسدين الذين قد يلجأون الى استخدام السحر الاسود لايقاع الاذى به .

وتعتبر العرافة وسيلة لتخطي ابعاد المصير المرسوم للفرد او التعديلات التي طرأت نتيجة اعماله الصادرة عن ارادته الحرة ، كما يمكن استخدامها ، ضمن نطاق محدود ، للتأثير في مشيئة الاله . وينطبق هذا القول ايضاً على استعمال السحر ، ولكن على نطاق اضيق من اثر العرافة . ويمثل هذا الاعتقاد تناقضاً في نظرة الاثنان الاجمالية الى العالم ، فهم يجمعون من جهة اخرى على توكيد قدرة اباسي على كل شيء وقوته وعدالته المطلقتين .

اما الفئة الثالثة من رجال الدين فهي «خبراء الأيتمان» ؛ وهؤلاء لا ينتظمون في جمعية خاصة بهم ، كما ان احترافهم للمهنة لا يأتي نتيجة دعوة خاصة من الاله ، انما يتوارثونها اباً عن جد . وتعتبر هذه المهنة من المهن الاختصاصية المحفوفة بالاعطاش ، لان ممارستها على الوجه الصحيح تتطلب اتقان طقوس كثيرة ، واذا اظهر الخبير بالايتمان اي قصور او عجز ، اهلكته الروح المختصة بالايتمان . والوظيفة الرئيسية لخبير الايمان هي العمل على اهلاك اولئك الذين يقسمون يميناً كاذبة ، غير انه قد يعنى ايضاً بحماية الاملاك من السرقة ورد الاشباح والسحر

الاسود ومختلف القوى السحرية الاخرى . وللتحقق من صحة اليمين التي يقسمها احد المتهمين ، يطلب اليه شرب سائل اعد بطريقة تضمن حلول «روح الأيتمان» فيه ، فاذا كانت يمينه كاذبة ، هلك خلال فترة يحددها الخبير بالأيتمان . ويعتقد الانانغ ان اشتراك خبراء الايمان في المحاكم يسهل عمل السلطة القضائية ويضمن العدالة . ولذلك يلحق بكل قرية او جماعة قروية او عشيرة خبير بالأيتمان لتنظيم تأدية القسم في المحاكمات والاستماع الى الأيتمان المتضاربة للاطراف المتقاضية . وتنظم ايضاً جلسات دورية يطلب فيها الى القضاة تأدية قسم يؤكدون فيه انهم لن يقبلوا الرشوة وانهم سيبتعدون عن المحاباة والمحسوبية .

ويخاف الانانغ من «الساحرات» مثلما يخافون من الاشباح والسحر الاسود . ومن المسير على الباحث الحصول على معلومات وافية عن هذه الفئة ؛ فهو اذا استفسر عن طبيعتها جوبه بالجواب التقليدي «لا يعرف اسرار التجارة الا التجار» . ويعتقد الانانغ ان هذه الفئة تشكل جمعية يمكن للفرد الانتساب اليها بمساعدة عضو آخر وبعد اجتياز دورة سرية يتدرب فيها على طقوس معينة . ومن جهة اخرى قد يصبح الفرد عضواً ضد رغباته الحقيقية اذا ما قام بأي من الاعمال الآتية : اكل طلع مغمور في الزيت في حضرة احد الاعضاء ، او استهلاك طعام مزج «بسم الساحرات» ، او قيام ساحرة بسرقة روحه اثناء الليل . ومعظم اعضاء هذه الفئة * هم من الفتيات او النساء الراشدات . وفي النهار تتصرف الساحرة كآية امرأة عادية ، اما في الليل فان روحها تنطلق لتلتقي بزميلاتها وترتكب معهن افعالاً شريرة مؤذية . ومع ان روح الساحرة تستطيع الاحتفاظ بشكلها البشري الذي لا يرى ، فانها تستطيع ايضاً ان تدخل جسم حيوان غالباً ما يكون خفاشاً او يراة او عظاية . وتستحضر علاجات خاصة لحماية ارواح الافراد واملاكهم من كيد الساحرات ؛ واذا اشتبه

* قد تضم هذه الفئة اعضاء من الذكور .

الاهالي باحد الافراد ، اعتقلوه للتحقق من الامر عن طريق العرافة او التعذيب الجسدي . وقبل مجيء البريطانيين الى المنطقة ، كان الاهالي يعدمون الساحرات اللواتي تلبت ادانتهم ، كما كانوا احياناً يأكلون لحومهن .

واذا قابلنا بين ثقافة الانانغ قبل الفتح البريطاني وبين ما هي عليه اليوم ، تبين لنا انها تعرضت لتغير بعيد المدى في جميع جوانبها . ويبرز هذا التغير على اشده في المجالات السياسية والاقتصادية والدينية التي ارغمت اكثر من غيرها على الخضوع لآثر الثقافة الاوروبية . وظهر الانانغ استعداداً لتقبل التجديدات الاقتصادية والدينية ، في حين قاوموا المحاولات التي بذلتها الحكومة الاستعمارية لفرض انماط سياسية غريبة على مجتمعهم . وكان من نتائج مقاومتهم ان اضطرت الحكومة الاستعمارية الى اعادة النظر في تنظيماتها السياسية مرات عديدة . اما اثر الثقافة الاوروبية في المجالين الاجتماعي والجمالي فكان اقل وضوحاً منه في المجالات الاخرى ، وكان في اغلب الحالات نتيجة جانبية لبعض الجوانب الاخرى من عملية التمثل الثقافي .

الاحتكاك بالاوروبيين

بدأ البريطانيون يتوغلون في منطقة ايكوت اكيني في عام ١٩٠١ ، وكان ذلك حين اخترق طابور من حملة «ارو» المشهورة اراضي المنطقة ماراً بقريه ايكوت اكيني . وبعد انقضاء سنتين ، وجه البريطانيون حملة عسكرية اخرى لاستكشاف المنطقة ، وفي عام ١٩٠٤ أسسوا مركزاً ادارياً في ايكوت اكيني . وفي الفترة الواقعة بين ١٩٠٤ و ١٩١٠ ، قام البريطانيون بعمليات عسكرية اخرى ادت الى اخضاع الشعوب الداخلية جزئياً لسيطرتهم . ولم ينجح البريطانيون في فرض سيطرتهم السياسية الكاملة على المنطقة الا بعد انقضاء عدة سنوات ، فحتى عام ١٩٢٩ كانت قوات الاحتلال لا تزال معسكرة في المنطقة

ومكلفة بقمع الاضطرابات المحلية التي كانت تنشب بين الحين والآخر . وظلت ايكوت اكيني قسماً من محافظة انيونغ القديمة حتى عام ١٩١٤ حين اصبحت محافظة ضمت ما يعرف الآن بايكوت اكيني وأباك وانانغ وانيونغ ومنطقة ابييو الشرقية . وعندما شكلت السلطات المحلية في عام ١٩٣٤ ، اعتمدت التقسيمات الادارية الحالية ، فاصبحت محافظة ايكوت اكيني تضم ٨ مجموعات قروية من الانانغ ، ٤ من الانيونغ ، و ٣ من قبائل ابييو الشرقية .

وفي عام ١٩٥١ ، اي حين اجريت الدراسة التي يستند اليها هذا الفصل ، اقيمت اول حكومة محلية على سبيل التجربة السياسية . وشكلت آنثذ اربعة مجالس للاقضية - واحد مدني وثلاثة ريفية - كما شكلت مجالس محلية تقابل المجموعات القروية بالنسبة للقسم الخاص بالانانغ . واما الجهاز التشريعي ، الذي يعمل بموجب قانون خاص ، فقد تطور من محكمة واحدة انشئت في ايكوت اكيني في عام ١٩٠٤ ، حتى اصبحت يضم الآن ست عشرة محكمة لكل مجموعة قروية تقريباً ، هذا مع العلم ان اكبر المجموعات القروية خصص لها محكمتان او اكثر .

وبدأ التبادل الاقتصادي مع الشركات التجارية الاوروبية على نطاق واسع في عام ١٩١٩ حين اسست الشركة الافريقية المتحدة اول مركز تجاري لها في المنطقة في بلدة ايكوت اكيني . غير ان التطور الحقيقي للتجارة الخارجية لم يبدأ الا بعد تهدئة المنطقة . ففي العهود الاولى كانت الاشتباكات الحربية بين القرى كثيرة وعنيفة جداً حتى انها حالت دون قيام اتصالات اقتصادية واجتماعية في قسم كبير من المنطقة . ويفسر هذا الوضع سبب انتشار بعض الظواهر في ذلك الوقت ، مثل حصر التزاوج في نطاق العشيرة الواحدة ، واقتصار نشاط بعض الاسواق على خدمة ما لا يزيد على ثلاثة او اربعة مجتمعات متجاورة ، وامتناع صيادي السمك عن الابتعاد عن مناطق سكنهم اكثر من

ميلين . وبعد عام ١٩١٠ اخذ بعض الرجال يسافرون الى « ايتو » و « اوتواتيم اكبو » ، على بعد اربعين ميلا من قرية ايكوت اكييني ، لشراء بضائع مستوردة بقصد اعادة بيعها في الاسواق المحلية او لبيع زيت ونوى النخيل للشركات الأوروبية او للتجار الوسطاء من الانانغ والافيك . ثم اخذ عدد التجار يزداد سنة بعد سنة ، ومن العوامل التي جعلت الاهالي يقبلون على التجارة : ضغط السكان ، والرغبة في اكتساب الثروة ، وتحسن وسائل المواصلات . فتوقف الاشتباكات المسلحة وادخال الخدمات الطبية الحديثة اسهما في زيادة سكان الانانغ زيادة مطردة ومنتظمة . وكان من نتائج التضخم السكاني ان نقصت مساحة الملكيات الزراعية وقل عدد ملاكي الاراضي ، حتى ان الكثيرين من الشباب اليوم لا يرثون اي ارض . ومن الطبيعي ، والحالة هذه ، ان يزداد عدد الذين يضطرون الى تعاطي التجارة والمهن الاخرى وان تلتشر ظاهرة الهجرة من الريف الى مراكز المدن واجزاء اخرى من نيجيرية ، والى الكامبيرون وفرناندوبو .

وفي عام ١٩١٩ ايضا اسست الكنيسة الانجليزية النظامية (Methodist church) اول ارسالية تبشيرية في قرية ايكوت اكييني ، وبذلك بدأ تأثير المنطقة بالغزوين الاقتصادي والديني في آن واحد . وفي الفترة الواقعة بين ١٩١٩ و ١٩٤٨ انشأت ثمان من الطوائف والفرق المسيحية الاخرى^٢ - منها اثنتان

٢ هذه الهيئات الدينية هي :

Kwa Ibo (English interdenominational) - 1920.

The Roman Catholic (Irish order) - 1925.

The American Lutheran (Missouri Synod) - 1936.

The African Apostolic (African) - 1936.

The Christ Army (African) - 1940.

The American Assemblies of God - 1946.

The American Seventh Day Adventist - 1948.

من اصل افريقي - فروعاً لها في منطقة الانانغ ، وهي تدير اليوم عدداً من الكنائس والمدارس والمستشفيات . وقد حملت هذه الارساليات التبشيرية الجانب الاكبر من مسؤولية توفير التعليم النظامي والخدمات الطبية لاهالي الانانغ ، كما انها حققت في السنوات الاخيرة نجاحاً باهراً في كسب اتباع جدد لمذاهبها المختلفة ، حتى ان اكثر من نصف سكان الانانغ اليوم يعلنون انهم يدينون بالمسيحية . اما اكثر الطوائف واكثرها نشاطاً في بلاد الانانغ فهي الروم الكاثوليك والنظاميون والجيش المسيحي .

ولنتمكن من تحليل مدى تأثير الثقافة الوطنية بالديانة المسيحية تحليلاً فعالاً، سنعمد الى تقسيم سكان الانانغ بصورة اعتباطية الى ثلاث فئات عمر ، والى ملاحظة ردود الفعل المختلفة لهذه الفئات تجاه اعتناق الديانة المسيحية . وتضم الفئة الاولى الرجال والنساء الذين تخطوا سن الكهولة عندما اسست اول ارسالية تبشيرية ، وتضم الثانية اولئك الذين كانوا في مرحلة الشباب او الكهولة في ذلك التاريخ ؛ اما الثالثة فتضم أولئك الذين ولدوا بعد بدء الغزو الديني المركز للمنطقة .

الشيوخ والحركة الروحانية وحركة بعث الديانة الوطنية

قارم معظم الشيوخ انتشار المسيحية خلال العقد الاول من نشاط الارساليات التبشيرية . وكان هؤلاء في ذلك الوقت اعضاء في جمعيات العرافين والسحرة او خبراء بالآيتمان ؛ وبما انهم كانوا من ارباب العائلات او زعماء العشائر والقرى ، فانهم كانوا ايضاً كهنة مسؤولين عن المزارات التي كانت تخدم اعضاء الوحدات السياسية والاجتماعية التي كانوا يرأسونها . واما اسباب مقاومتهم للديانة المسيحية فهي : رغبتهم في المحافظة على مراكزهم المرتبطة بسلطتهم الدينية ، وايمانهم القوي بسلامة عقيدة الانانغ الدينية ، واعتقادهم بأن قبول اي عنصر من الديانة

الاجنبية سيثير غضب « أبامي » ويعرض الاهالي لعقوبات سماوية . وهذا الموقف يغير الموقف الذي تبناه الكثير من المجتمعات الافريقية الغربية الاخرى حيث تقبل الشيوخ المعتقدات والطقوس المسيحية او عمدوا الى اعادة تأويلها او تكييفها مع تقاليدهم . ويلاحظ في اثناع ان الموقف الايجابي من المعتقدات الدينية الجديدة انحصر في النساء من مختلف الاعمار ، وفي الشباب ومتوسطي الاعمار من الرجال .

وخلال العقد الثالث من القرن الحالي ، لم تجتذب الطوائف الدينية الجديدة الا عدداً قليلاً من الاتباع ، ويعود ذلك الى عوامل مختلفة منها حداثة عهدها في البلاد ومقاومة رجال السياسة والدين لنشاطها . غير انه في عام ١٩٣٠ ظهرت حركة دينية جديدة ما لبثت ان انتشرت في جميع ارجاء نيجيرية الجنوبية الشرقية وحملت الناس على قبول بعض عناصر الديانة المسيحية ^٣ . وقد نشأت هذه الحركة في المناطق الجنوبية الساحلية من غينيا ، ثم انتشرت بين القرى حتى شملت جميع المنطقة التي تشغلها الشعوب الناطقة بلغة الالبينو والشعوب الشرقية الناطقة بلغة الايبو . ولاقت الحركة ، في بداية عهدها ، تأييداً من الاعضاء الناقين من اتباع كوا ايبو واتباع طائفة الروم الكاثوليك . وفيما بعد اعتنقها اعضاء جميع الكنائس المسيحية ، على الرغم من المقاومة العنيفة التي اظهرتها الارشالات التبشيرية والجهود الكبيرة التي بذلتها لمنع انتشارها .

اما المعتقد الرئيسي لانصار هذه الحركة عند الاناع ، فيتناول فكرة الروح القدس عند المسيحيين (اديسانا ادودو) ، فقد فصل الروح القدس عن الثالوث

٣ يشير « ميك » بايجاز الى اثر هذه الحركة في مقاطعتي ايبو وأويري . انظر :
C. K. Meek, « Law and Authority in a Nigerian Tribe », (London : Oxford University Press, 1937), p. 88.

واعتبر اقوى الارواح على الاطلاق ، وقادراً على معالجة جميع الامراض والاصابات ، واطالة الاعمار، ومكافحة القوى الخارقة الشريرة، وتقديم خدمات اخرى كثيرة . وقامت الحركة الجديدة بمحاولة للتوفيق بين إله المسيحيين (أنا أبامي) وبين إله الوطنيين (أبامي)، واعتقد اتباعها ان الروح القدس يسكن محراب الكنيسة الذي اعتبروه مزاراً يصلح لتقديم الصلوات والاضاحي لأبامي. وساد الاعتقاد ايضاً ان الروح القدس يمكن ان يلهم ارواح المشتركين في العشاء الرباني . وكان من نتائج هذه الاتجاهات ان اصبحت الطوائف التي تمارس هذا النوع من العبادات تعرف باسم « الكنائس الروحانية » ، والحركة باسم « الحركة الروحانية » . ولا تزال بعض الطوائف تعرف باسم « المذاهب الروحانية » بسبب تشديدها على القوة الابرائية والالهامية التي يتمتع بها الروح القدس . وهذه الطوائف هي : الحركة المسيحية الافريقية ، وجمعية الكوا ايبو ، وفرقة المؤمنين بقرب عودة المسيح ، ومحفل هيئات الرب .

وهاجم زعماء الحركة الجديدة الديانة الوطنية ، وذهبوا الى ان معتقداتها من إلهام الشيطان وان نبذها شرط لازم لمن شاء ان يلتبس نعمة الله ورحمته . ولم تمض سنة من انتشار الحركة الجديدة حتى اخذت معظم المجتمعات تلغي جمعياتها السرية وتدمر المزارات التقليدية او تحرقها او تحول اثاثها الى مقاعد في الكنائس الجديدة . وتصدى الكثيرون من الشيوخ للحركة الجديدة وحاولوا ايقاف تيار التحول الى الديانة الجديدة ؛ وحمل لواء المقاومة الكهنة وممثلو القوى الخارقة واصحاب السلطة السياسية . وكانت بعض هؤلاء ، في حالة الاخفاق، يتوقف عن المقاومة وينضم الى الروحانيين دون ان يسهم بدور فعال في نشاطهم ، في حين كان البعض الآخر يدعي الانضمام الى طائفة دينية فيمارس طقوسها في الظاهر بينما يواصل في الخفاء تأدية عبادات ديانته التقليدية .

ولقيت الحركة اكبر تأييد لها في اوساط النساء من جميع الاعمار، والشباب،

والكهول الذين كانوا يتمتعون ببعض النفوذ السيامي ولكنهم كانوا خارج حلقة الكهنة والعرافين والعاملين بالسحر . وكانت النساء اكثر المؤيدين فاعلية ، فقد كن يشكلن فرقاً كبيرة ويزحفن في شوارع القرية ويحرقن المزارات وهن ينشدن ويهزأن بأولئك الذين كانوا لا يزالون متمسكين بالتقاليد الدينية القديمة . وكثيراً ما كانت تؤدي الاشتباكات العلنية الى اصابة البعض بجراح خطيرة او قاتلة .

ولم تقتصر مظاهر الحركة الدينية الجديدة على ازدياد الاقبال على الانضمام الى عضوية الفرق الدينية الاوروبية ، وانما شملت ايضاً تأسيس كنائس وطنية كثيرة لتأدية العبادات الجديدة . وفي اغلب الحالات لم تعمر الكنائس الوطنية الا فترات قصيرة ؛ ولكنها كانت ، اثناء عملها ، تجتذب جماعات كبيرة من المصلين الذين كانوا يهلون واجباتهم الدنيوية ليشاركوا في القداس اليومي . واتخذ كثيرون من المتحمسين الكنائس مأوى لهم ، فكان البعض ينام في ممرات الكنائس وعلى مقاعدها ، بينما عمد البعض الآخر الى بناء اكواخ مؤقتة في رحاب الكنائس ليكون على مقربة من الروح القدس وينعم ببركته . وكانت القساوسة الافريقيون يرأسون جماعات صغيرة من المصلين في مناطق منعزلة وبعيدة عن رقابة الارساليات التبشيرية المباشرة ، وبذلك كان يتسنى لهم الانحراف عن الاصول المرعية للطقوس الدينية دون التعرض لتأنيب رؤسائهم . وتبنى الكثيرون طرق العرافة عند الانانغ واعتقدوا ان الروح القدس يمنحهم القدرة على التنبؤ بالمستقبل . والتمس بعض القساوسة الالهام عن طريق « وضع الايدي » ، واعتقدوا ان الله (أنا أبامي) يلبي رغبة المؤمن الحق الذي يأتيه الالهام . وكانت حالة الالهام او المس شبيهة بالتجربة التي كان يمر بها اعضاء جمعيات الاسلاف ، اذ كانت تنعكس في المظاهر التالية : ارتجاف الاطراف وصعوبة التحكم في حركاتها ، والتمرغ والتقلب على الارض ، والركض في شعاب القرية ، وتسلق الاشجار والمنازل . وكثيراً ما كان الشخص الملمهم يفقد سيطرته على

حواسه وينطق كلمات غير مفهومة ؛ وكان يعتقد ان الروح القدس أوحى له بمثل هذه الكلمات واختاره لينقلها للملأ . ويعود الفضل الاكبر في انتشار الحركة الروحانية من مجتمع لآخر الى أولئك الذين كانوا اكثر استعداداً من غيرهم للتأثر بالمس او الالهام والذين كانوا يملكون القدرة على التكلم « بلغة الله » وبالتالي على التنبؤ بالمعجزات التي ستقع لمعتنقي الديانة المسيحية . ويشبه هؤلاء الاشخاص الذين ينصبون انفسهم مبشرين بالانجيل ويعتقدون انهم يملكون القدرة على اثارة انفعالات اتباعهم والهلب حماسهم الدينية .

وحارب اعضاء الارساليات التبشيرية هذه الحركة عن طريق الكنائس والمدارس باللجوء الى الحرمان ، غير انهم عجزوا عن مقاومتها بنجاح بسبب قلة عددهم ونقص التدريب الذي تلقاه القساوسة الافريقيون . وازدهرت الحركة الروحانية زهاء ثماني سنوات ، ثم اخذت بالافول عندما ظهرت حركة جديدة استهدفت احياء الديانة القديمة وكادت تقضي على الروحانية قضاء مبرماً . والسبب الرئيس لانتشار الظاهرة الجديدة هو ان المعجزات التي بشر بها قادة الروحانية لم تتحقق وان الروح القدس اثبت انه ليس اكثر فاعلية في مساعدة الناس من ارواح اسلاف الانانغ . أضف الى ذلك ان اسراب الجراد غزت البلاد في عامي ١٩٣٦ و ١٩٣٧ واتلفت المحصول في معظم اراضي منطقتي ايكوت اكييني وأباك ، واقتربت مواسم المحل بوفاة الكثيرين من كبار زعماء الانانغ . ونسب الناس كل ذلك الى نقمة الاله أبامي على الوضع ، وأخذ بعضهم يجذب فكرة احياء الديانة الوطنية التقليدية . ومن العناصر التي أسهمت ايضاً في حركة احياء الديانة الوطنية الشيوخ الذين لم يشتركوا اشتراكاً فعالاً في الحركة الوطنية ، بل اوجدوا ضغطاً سياسياً يطالب بالاصلاح وقاموا بدعاية واسعة ضد المسيحية .

ورافق بعث الديانة الوطنية استئناف العبادات التقليدية واعادة تشكيل

الجمعيات السرية وبناء المزارات . وكثرت الانسحابات من الطوائف المسيحية، وجاء الآن دور الكنائس لان تتعرض للهجوم والتدمير . غير ان ثمانية اعوام من الكبت كانت قد اضعفت ديانة الانانغ ، ولذلك سرعان ما انحسر مد البعث الديني الوطني وخرجت المسيحية ظافرة من الصراع الجديد الذي احتدم بين الديانتين . ومن العوامل التي ساعدت المسيحية في هذا الصراع : قيام الارساليات التبشيرية بتجديد نشاطها ومضاعفته ، وتأسيس فروع لاربع طوائف مسيحية جديدة ، ووقوع تغيرات سياسية واقتصادية واسعة النطاق . وفي العقد الخامس اعتنقت افواج كبيرة من الوطنيين المذاهب المسيحية المختلفة، وبخاصة تلك التي تبنت شكلا معدلا من الروحانية وبذلت محاولة للتوفيق بين العقيدة المسيحية وعقيدة الانانغ .

ويقف الشيوخ اليوم من غزو الديانة المسيحية لبلادهم موقف الخصم او موقف الشخص الذي لا يبالي بما يجري حوله^٤، ويكاد كل منهم — بلا استثناء — يحاول التثبيت بالديانة التقليدية . وهم يعجزون عن ايقاف عجلة التغير لانهم فقدوا سلطتهم الاجتماعية والدينية ولان الجيل الناشئ اخذ يدخل في الدين المسيحي أفواجا ، ولذلك تراهم يكرسون قسما كبيرا من وقت فراغهم للتحدث عن امجاد الماضي ولانتقاد التغيرات الجارية . وهم يستنكرون ، بوجه خاص ، انحراف الشباب عن جادة الخلق القويم ، ويعززون هذه الظاهرة ، وغيرها من الشرور التي حلت بهم ، الى نقمة أبامي على الجيل الجديد الذي يعصي تعليماته الدينية .

٤ استعملنا هنا صيغة المضارع ، مع العلم بان الوصف ينطبق على المعتقدات والطقوس الدينية التي كانت سائدة في عامي ١٩٥١ و ١٩٥٢ ، اي الفترة التي أجري فيها هذا البحث .

الكهول ومحاولات التوفيق

نأتي الآن الى الفئة العمرية الثانية ، ونقصد بها اولئك الذين كانوا في سن الشباب او كانوا متوسطي الاعمار عندما بدأت الارساليات التبشيرية نشاطها ، وكذلك النساء المتقدمات في السن . ويمكن القول ، بوجه عام ، ان هذه الفئة كانت اكثر استعداداً من الفئة الاولى لتقبل المعتقدات المسيحية . ومع ان افراد هذه الفئة يعلنون انهم يدينون بالمسيحية ، فان عدد « المؤمنين الصادقين » بحسب معايير الارساليات التبشيرية قليل جداً^{هـ} . فهذه الفئة ادخلت تأويلات جديدة على المعتقدات المسيحية ومعتقدات الانانغ ، وظلت في الوقت نفسه متمسكة بالكثير من اشكال العبادات الوطنية التقليدية . ويكاد جميع افراد هذه الفئة يؤيدون الارسالتين المسيحتين الافريقيتين اللتين تعملان في البلاد ، فالشيوخ ، كما رأينا ، يعادون المسيحية او لا يكثرثون لها ، في حين يؤثر الشباب الانضمام الى الكنائس « الراشدة » كنيسة الروم الكاثوليك والكنيسة النظامية والكنيسة اللوثرية .

وفيما يلي بعض العوامل التي جعلت الفئة الثانية اكثر استعداداً لتقبل المسيحية من الفئة الاولى : اولاً ، لم يخضع افراد هذه الفئة لذات الفترة الطويلة من التشقيف الديني ، ولهذا كانوا اقل تمسكاً بالتقاليد الدينية من الفئة الاولى ؛ ثانياً ، كان اشتراك هذه الفئة في الاشراف على المزارات وفي المناصب الكهنوتية ومناصب الخبراء الدينيين مقصوراً على عدد قليل جداً في بداية عهد النشاط

هـ تشير الاحصاءات اللوثرية ان . هـ في المائة من سكان الانانغ وقبائل الايبينو الشرقية يدعون انهم يدينون بالمسيحية ؛ غير ان عدد « المسيحيين الصادقين » لا يتجاوز ١٠ في المائة . انظر :

H. Nau, « We Move into Africa » (St. Louis : Concordia Publishing House, 1945), p. 161.

التبشيري في البلاد ؛ وثالثاً ، من خصائص المجتمعات الافريقية الغربية اقتباس العناصر الدينية بعضها من البعض الآخر . وفيما يلي مقتطف مما قاله هيرسكوفيتز عن هذه الظاهرة :

« من الظاهرات التي كانت شائعة في افريقيا الغربية قيام قبيلة بتبني آلهة قبيلة اخرى . ولذلك لم يكن ثمة سبب يمنع الافريقيين الغربيين من تبني مفهوم المسيحيين عن الكون والقوى التي تتحكم فيه ... ودججه في نظام معتقداتهم الدينية . وكثيراً ما يذكر افراد القبائل انهم نقلوا آلهتهم عن قبائل اخرى : ان انتصار فئة على اخرى لدلالة واضحة على تفوق آلهة الاولى على الثانية ، ولذا كان من مصلحة الفئة الثانية ان تسترضي آلهة الفئة الاولى ،^٦ .

وكثيراً ما يشير افراد الفئة الثانية الى اعتبارات المصلحة في سياق تفسيرهم لظاهرة اقتباس المعتقدات الدينية الاجنبية . فهناك رجال كثيرون اعتنقوا المسيحية لانها اقل كلفة من الديانة الوطنية التقليدية . فالفرد ، في الديانة التقليدية ، يضطر الى دفع رسوم لخبراء الأيتمان والعاملين بالسحر والعرافين مقابل ما يقدمون له من خدمات مهنية . وهو مضطر ايضاً الى توفير المواد اللازمة لتقديم التضحيات في مناسبات كثيرة . وعلاوة على ذلك يتكبد الفرد نفقات باهظة عندما يريد الالتحاق باحدى الجمعيات الدينية . اما المسيحي فلا يحتاج الا الى تقديم تبرعات نقدية صغيرة اثناء القداس الاسبوعي في الكنيسة . ويبدو للكثيرين ان اله المسيحيين (انا ابامي) يتفوق على اله الوطنيين في القدرة على معالجة الاشباح وحالات السحر الاسود والشعوذة . واخيراً لا بد من

M. J. Herskovits, « Man and His Works » (New York : Alfred A. Knopf, 1948), p. 552.

الإشارة إلى أن كثيرين من رجال هذه الفئة اعتنقوا المسيحية لاعتبارات نفعية ، فكل ما يعنيه هو الاستفادة من الخدمات التعليمية والطبية والمنافع المادية الأخرى التي توفرها لهم الرسائل التبشيرية .

ويلاحظ أن تأييد النساء من مختلف الأعمار للمسيحية كان دائماً أقوى منه عند الرجال . وتعود هذه الظاهرة إلى أسباب عديدة أهمها : أولاً ، تعتقد النساء أن اعتناق المسيحية يفسح لهن مجالاً أوسع للتعبير عن أنفسهن وللإشتراك في النشاط الديني ، فديانة الأناغ التقليدية تحصر معظم النشاط القائم على التعامل مع القوى الخارقة في أيدي الرجال ، كما أنها لا تعين مزارات خاصة بالنساء وقلما تسمح لهن بالإشتراك في الطقوس الدينية ، وإن كانت تجيز لهن تقديم الصلوات والتضحيات في المزارات المكرسة للأرواح التي تعنى بالتناسل والخصب الزراعي . ويختلف الحال في كنائس الرسائل التبشيرية حيث يصلي الرجال والنساء معاً وحيث يستوي الجلوس في أماكن الحصول على نعمة الله . أضف إلى ذلك أن الحركات التبشيرية الوطنية تفضل اختيار النساء للأعمال المتعلقة بالتبشير بالإنجيل .

أما السبب الثاني فهو أن النساء يعتقدن أنهن ، بحكم وضعهن الخاص ، أكثر تعرضاً من الرجال لأذى الكائنات الخارقة الشريرة ، وإن المسيحية تحميهم من كيد هذه الكائنات . ويسهل علينا فهم هذا الموقف حين ندرك أن وفيات الأطفال تتجاوز أربعين في المائة ، وأن حالات الاجهاض والوفاة أبان مرحلة الطفولة تعزى عادة إلى مكائد الساحرات والأشباح . وتعتقد النساء أن الله المسيحيين قادر على حمايتهم ومساعدتهم على النجاح في تأدية أهم وظائفهن النسائية ، وهي إنجاب الأطفال ورعايتهم .

وأما السبب الثالث فهو أن النساء كن ، قبل اشتداد أثر الثقافة الأوروبية ،

يقمن بمعظم اعمال الزراعة والتجارة الداخلية ، اما اليوم فان الرجال ينافسون النساء في هذه الاعمال ويكادون يسيطرون كلياً على التجارة الخارجية . وكان من نتائج هذا التطور ان اصبح في وسع النساء تخصيص وقت اطول للنشاط الديني ، ولا سيما حين تأخذ بعين الاعتبار ان الكنائس ترعى ألواناً كثيرة من النشاط الاجتماعي ، وبذلك تتيح للنساء الفرصة لاستغلال قسم من الوقت الذي كن يكرسنه في السابق للاعمال الاقتصادية .

ورثة تباين كبير في طرق انعكاس الاثر الديني الجديد على افراد فئة الكهول ومتوسطي الاعمار . فالبعض ظل متمسكاً بمعظم عناصر ديانة الانانغ التقليدية وفضل الا يقيم علاقات وثيقة مع الهيئات المسيحية . ولجأ البعض الآخر ، بعد اعتناقه المسيحية ، الى تبني معتقدات من الديانتين الجديدة والقديمة . وحصر البعض اتصالاته بالهيئات التبشيرية ضمن نطاق محدود ، في حين انضم البعض الآخر الى الطوائف المسيحية الافريقية . وفيما يلي بعض التعميمات التي تنطبق ، في المقام الاول ، على افراد الفئة الاخيرة .

هناك اتجاه عام لدى افراد هذه الفئة الى التوفيق بين اباامي وبين اله المسيحيين . ويعتبر اله المسيحيين عالماً بكل شيء ، وقادراً على كل شيء ، وموجوداً في كل مكان ، وهو لا يعتمد على روح الارض من اجل الحصول على معلومات حول تصرفات البشر . غير ان الانانغ قلما ينجحون في التوصل الى فهم واضح لطبيعة الثالوث ، فهم يعتبرون الروح القدس اقوى الارواح المساعدة لآنا اباامي ، ويعتقدون ان مهمته الرئيسية تنحصر في ابراء الناس والتنبؤ بالمستقبل عن طريق الهام الذين يقعون تحت تأثيره . اما المسيح فيعتقدون انه ابن الرب وانه كلف باقناع شعوب العالم في الدخول في الديانة المسيحية . وهكذا نرى ان المسيح لا يلعب دوراً مهماً في عبادات الانانغ ، وان كان الكثيرون يعتقدون ان الايمان به ، باعتباره ابن الرب ، شرط لازم لدخول ملكوت السموات بعد الموت . وباستثناء عدد قليل من

الافراد ، يمكن القول بوجه عام ان الانانغ يعجزون عن تفسير دلالة استشهاد المسيح على الصليب من اجل التكفير عن خطايا البشر .

ولا يزال الانانغ يعتقدون بالارواح ، ولكن الاعضاء الفعالين في الفرق الاوروية المسيحية يمنعون من اقامة مزارات لايواء هذه الارواح . وعلى الرغم من هذا الحظر ، فان الكثيرين لا يزالون يقدمون الاضاحي والصلوات للارواح . وتعتبر الملائكة ارواحاً تتولى نقل الرسائل الى الله ، غير انه لم تتوافر الادلة بعد على وجود محاولات للتوفيق بين ملاك معين وروح معينة . اما الكنائس او اماكن العبادة فتعتبر مزارات ضخمة يؤمها الاله والارواح مباشرة ، ويعتقد ان الاله يقيم في المهراب ويطلق قوته عن طريق الصليب الموجود فيه . ويجب ان تقام له الصلوات في الكنائس ، اما الحيوانات فلا تضحى تكريماً له الا في الكنائس الوطنية .

ولم تتأثر عبادة الاسلاف كثيراً بالغزو الديني المسيحي . ولعل اشد مقاومة جابقتها الارساليات التبشيرية هي في المحاولات التي بذلتها لتغيير معتقدات الانانغ بشأن عودة الروح الى الحلول ثانية في الجسم ، وقوة الروح المختصة بالآنيان ، ووجود السحر الاسود و الساحرات والاشباح . وجرى التوفيق ايضاً بين قرية الارواح ومملكة السماء ، وساد الاعتقاد الآن ان هذه القرية تقع في مكان ما في السماء وليس تحت الارض ، وانها تخضع لحكم الله والمسيح . ولا يزال الانانغ يعتقدون بوجود روحيين ، روح تسكن الادغال وروح تحل في الجسم ، وان الاولى تهلك عند وفاة الفرد بينما تكون الثانية خالدة . ويتوقف مصير الروح ، في المقام الاول ، على طبيعة سلوك صاحبها ابان حياته ، ومع ان القدر لا يزال يعتبر قوة فعالة في تنظيم سلوك البشر ، فان محور الاهتمام قد انتقل من الاعتقاد بالقضاء والقدر الى الاعتقاد بحرية الارادة وتوكيد ضرورة حسن استغلالها واهمية نتائجها . فاذا سلك الفرد سلوكاً قوياً صالحاً ، فان روحه

تذهب الى السماء ؛ اما اذا انحرَف عن جادة الصواب وخالف تعاليم الله ، فان روحه ترد الى جهنم حيث تصبح شعباً وتخدم الشيطان .

وكانت المعتقدات التقليدية تنظر الى الحياة في العالم الآخر او العالم السفلي كما لو كانت شبيهة بالحياة الدنيوية ؛ اما اليوم فان الكثيرين ، بسبب تأثيرهم بالمسيحية ، يعتقدون ان دار الآخرة هي دار سعادة وحبور يجد فيها المرء كل ما تشتهي النفس . غير ان البعض لا يزال يصر على امكان عودة الروح الى الجسد ، وان سكان السماء لا بد من ان ينضموا ثانية الى سلاقتهم العصبية على الارض . ويعتقد معظم المسيحيين من الانانغ ان الشيطان روح كانت فيها مضى ملاكاً ولكنها عصت الاله فطردها من الجنة . وهو يعيش اليوم في مملكة جهنم التي تقوم ، بحسب اعتقادهم ، في غابة كثيفة الاشجار جنوب بلاد الانانغ . وفي هذه المملكة يحكم الشيطان رعائاه من الارواح الدنيا والاشباح و « الساحرات » . والشيطان هو الذي يوجه هذه الكائنات ، وغيرها من التي تتعامل بالسحر الاسود ، ويمدها بالقوة اللازمة لارتكاب افعالها الشريرة . وقد زال الاعتقاد القديم بان الله (انا ابامي) يستخدم هذه الكائنات لانزال العقاب بالضالين من عباده ، وحل محله الاعتقاد القائل بان الكائنات الشريرة تتلقى اوامرها من الشيطان فقط وتلحق الاذى بالصالحين والطالحين على السواء . ويرى الكثيرون ان هذا التغير في المعتقدات يفسر سبب ازدياد خوف الانانغ من قوى الشر ، وبالتالي ازدياد اقبالهم على الاستعانة بالآيتمان وعلى استخدام السحر المضاد لقوى الشر .

ولا يزال معظم الرجال يحتفظون بالمزارات الخاصة بأسلافهم ، ويؤدون عباداتهم فيها في الاوقات المخصصة للأسلاف وفي الاعياد المسيحية . وما زالت جمعية « اكبو » مزدهرة كما كانت في السابق ، الا ان معظم وظائفها فقدت طابعها الديني السابق . وفي اغلب الحالات لا يفهم الاعضاء الشباب دلالة التقاليد المختلفة

التي تقترن بنشاط الجمعية، فهم لا يدركون - مثلاً - ان نوعي الاقنعة المستخدمة في الاحتفالات يرمزان الى الاشباح والارواح. ويندر اليوم ان يمثل المقنعون دور الشخص الذي يصيبه المس او الالهام ؛ غير ان الممثلين الذين يرتدون الاقنعة الخفيفة والمنفرة لا يزالون يطلقون سهامهم على النساء وعلى الرجال من غير اعضاء الجمعية ، وكثيراً ما تستدعى الشرطة لتفريقهم ومنعهم من اللجوء الى العنف . ويجتمع اعضاء الجمعية في مناسبات خاصة، فيرقصون ويغنون ويقيمون احتفالات مشتركة . ويلاحظ ان كثيرين من الشباب المغتربين يعودون الى قراهم لقضاء الاسباع الثلاثة المخصصة للاحتفالات مع اقربائهم واصدقائهم .

ويعلق الكثيرون على اوجه الشبه بين الشريعة الاخلاقية المسيحية كما وردت في الكتاب المقدس ، وبين الشريعة الاخلاقية التي تنص عليها الديانة الوطنية . فتراهم يؤكدون ان الديانتين تلتقيان في نسبة الخطيئة الى مرتكبي جرائم معينة كالقتل والسرقة والخداع والكذب والرشوة . ولكن من العسير عليهم ان يفهموا سر معارضة المسيحية لبعض الاعمال والانماط الثقافية الوطنية كتعدد الزوجات والحرب والتضحية وقتل التوائم عند الولادة واسترداد صداق المرأة عند الطلاق . وهم يعتقدون ان المسيحية مخطئة في موقفها العدائي من هذه العادات والتقاليد . ويزداد ارتباك الوطنيين وحيرتهم عندما يقرأون في العهد القديم عن عادات واعمال تستنكرها الارساليات التبشيرية اليوم ، كتعدد الزوجات وتضحية الحيوانات لتقديمها قرابين للاله ، او عندما يطلعون على الحروب الكثيرة التي خاض غمارها المسيحيون باسم الدين . ونشير هنا بوجه خاص الى الجنود الوطنيين الذين التحقوا بالجيوش البريطانية ابان الحرب العالمية الثانية واشتركوا فعلاً في القتال في جبهات اجنبية بعيدة . وعقب انتهاء الحرب عاد هؤلاء المتطوعون الى بلادهم ، وهم اليوم يشعرون باستغراب شديد عندما يحظر عليهم البريطانيون الاشتراك في الاشتباكات المسلحة المحلية بحجة ان الحرب مظهر من مظاهر الهمجية والتوحش . ويميل الانانغ ، بوجه عام ، الى التمسك ،

بمفهوماتهم الاخلاقية الخاصة ، والى اهمال ما يتعارض معها من عناصر الديانة المسيحية . فقد يدين احد افراد الانانغ بالمسيحية ويكون مخلصاً لها ، ولكنه في الوقت نفسه قد يتزوج اكثر من واحدة اذا سمحت له حالته المالية بذلك ؛ وهو ، في هذه الحالة ، لا يشعر بأي تأنيب في الضمير ، بل يعتقد ان روحه ستصعد الى السماء بعد وفاته . وقد لا تشعر الام المسيحية من الانانغ بأي ذنب عندما تقوم بمحاولة لاهلاك توأمين تضعها في احد مستشفيات الارساليات التبشيرية .

ولا يزال هنالك عدد كبير من الخبراء بالديانة الوطنية التقليدية ، ولكن الكثيرين منهم اصبحوا طاعنين في السن ، ولا يجري تجنيد اشخاص ليحلوا محلهم بعد وفاتهم الا في حالات قليلة جداً . ولا يقبل الرجال من فئة متوسطي الاعمار على الانخراط في سلك رجال الدين التقليديين ، نظراً لان التجارة وغيرها من الاعمال الاقتصادية تعطي مردوداً مالياً اكثر من العرافة او السحر . أضف الى ذلك شعورهم بأنهم يستطيعون تلبية معظم حاجاتهم الدينية عن طريق اعتناق المسيحية ، وبخاصة عن طريق الانضمام الى احدى الكنائس الوطنية التي يعمل فيها مبشرون بالانجيل ممن يعرفون أساليب السحر والعرافة . وقد انساق هؤلاء الرجال في تيار المصالح الاقتصادية وتأثروا كثيراً بالمعتقدات المسيحية ، ولذا لا يفكرون ابداً في التخصص في شؤون الديانة التقليدية . وهكذا يمكن القول ان المهن المختلفة المرتبطة بالديانة التقليدية هي اليوم على وشك الانقراض .

وتأثر العرافون ايضاً بالاوروبيين وتبنوا أساليب جديدة في مهنتهم . فهم اليوم يستخدمون مكعبات النرد والدومينو وورق اللعب للتنبؤ بحوادث المستقبل . اما العرافون الاصغر سناً فيتوسلون الى إله المسيحيين ان يمنحهم مزيداً من القوة ، ويستخدمون اشياء تقترن بالديانة المسيحية عندما يقصدهم المسيحيون لاستشارتهم في بعض الامور . وعندما يطرح المراجعون أسئلتهم ، يقوم بعض العرافين بإلقاء صليب على الارض ، فاذا بدت الجهة التي عليها شكل المسيح ،

كان الجواب ايجاباً، والا كان الجواب سلباً. ومن الطرق المستخدمة فتح الكتاب المقدس لا على التعيين وقراءة النصائح في الصفحة التي يقع عليها نظر العراف . ومع ان معظم العرافين يجهلون القراءة، فانهم يدعون القدرة على معرفة الرسائل السماوية التي تتضمن اجوبة عن الاسئلة التي يطرحها عليهم عملاؤهم .

ويواجه المتعاملون بالسحر اليوم منافسة متزايدة من الاطباء الحديثين والصيدالة والقابلات القانونيات وبائعي الادوية المختومة . فهناك طبيب افريقي يداوم في مستشفى الحكومة في ايكوت اكيبي ؛ وقد عين لكل ناحية صيدلي يعنى بتقديم الاسعافات الاولى لسكان منطقته ، وقابلة قانونية ترشد النساء الحوامل وتجري عمليات الولادة في منازل اللواتي يطلبن مساعدتها . اضيف الى ذلك ان الارشاليات التبشيرية تدير عدة مستشفيات صغيرة، وتلحق بكل منها طبيباً ومساعدين من الصيدالة والمرضين . والجدير بالذكر ان المستشفيات والمستوصفات لا تتقاضى من المتفعين بخدماتها الطبية وعلاجاتها الا الحد الأدنى من الرسوم . وقد انقضى نحو عقد كامل قبل ان اقتنع اهالي الاناغ بضرورة الانتفاع بالتسهيلات الطبية المتوافرة في المنطقة . اما اليوم فان المستشفيات تزدهم بالمراجعين ، مما يضطر موظفيها الى العمل اكثر من طاقتهم . وكانت النساء اول من ادرك فوائد الولادة في مستشفى او باشراف قابلة قانونية مدربة، فاخذ اعتمادهن على خدمات المتعاملين بالسحر والقابلات غير المدربات يخف تدريجاً . وثبت للنساء ، لدى ادراكهن لتفوق الاساليب الطبية الأوروبية ، ان اله المسيحيين اقوى من اباسي ، وهذا دفع الكثير منهن الى نبذ المعتقدات الدينية التقليدية . اما الرجال فقد احتاجوا الى وقت اطول لادراك قيمة الخدمات التي يقدمها لهم الخبراء المدربون على الطرق الأوروبية .

ويعتقد الكثيرون ان الاطباء والصيدالة هم ايضاً فئة من المتعاملين بالسحر ، وانهم يستمدون مهارتهم وفاعلية علاجاتهم من الاله عن طريق الروح المختصة

بالسحر . واذا اصاب شخص بمرض او جرح ، فانه قد يراجع الاطباء وكذلك المختصين بالسحر . وسبق ان معنا الى ان رسوم المستشفيات واسعار العلاجات الحديثة اقل كثيراً من الرسوم التي يتقاضاها المتعاملون بالسحر ، وقد ادى هذا الفرق في النفقات الى زيادة سريعة في عدد الذين يعتمدون كلياً على الخدمات الطبية التي تقدمها الحكومة والارسلالات التبشيرية . وكان من نتائج هذا الفرق ايضاً ان اضطر المتعاملون بالسحر الى تخفيض رسومهم او توفير خدمات جديدة ؛ ومن العسير على افراد هذه الفئة تقاضي رسوم عالية تكفي لسد حاجاتهم المعيشية الا اذا كانوا يتمتعون بمهارة خاصة او سمعة كبيرة ، ولذا يضطر بعضهم الى التخلي عن هذه المهنة التقليدية والبحث عن اعمال اخرى .

وقد تطورت في المدة الاخيرة مهنة جديدة مهمة ، وهي بيع الادوية المختومة . ويستورد التجار هذه الادوية من اوروبا وامريكا ، ثم يبيعونها في الاسواق المحلية بعد ان يهدوا لها بدعاية واسعة لترويجها وينسبوا اليها قدرة فائقة على فعل اشياء كثيرة . فهناك ادوية ينسب اليها التجار القدرة على تقوية الباه ، وهذا يفسر سبب رواجها في اوساط الشيوخ الذين يساورهم القلق حول قواهم الجنسية . ويشترى الطلاب ادوية يزعم بانهم بها تشحذ الذاكرة وتعين على النجاح في الامتحانات . ويقبل الكثيرون على شراء ادوية توصف بانها تعمل على تنقية الدم ، ويعود اقبال الاناغ على هذه الادوية الى اعتقادهم بان الدم غير النقي يسبب امراضاً جسمية كثيرة^٧ .

وادرك المتعاملون بالسحر ظاهرة ازدياد الخوف من القوى الخارقة الشريرة ، كما ادركوا الخطر الذي يهددهم من منافسة الاخصائيين الذين دربوا على الطرق

٧ تبين من التحليل الذي اجراه طبيب الحكومة في كلبار لبعض هذه الادوية انها تتألف من كربونات الصوديوم .

الاوروبية ، ولذلك اخذوا يقصرون نشاطهم على بيع التعاويذ والعلاجات ويتخلون عن اعمالهم الاخرى . ويلاحظ اليوم ان المتعاملين بالسحر قلما يصفون تعاويذ من النوع التقليدي ، انما يستوردون تعاويذ بالبريد من الجهات الاوروبية والامريكية التي تتعامل بها ، ويروجون لها بقولهم انها فعالة لانها تصنع وتستعمل في بلاد مسيحية . ولا يزال البعض يتعامل بالسحر الاسود ، هذا مع العلم بأن عدد الاخصائيين الذين يصفونه لعملائهم قليل جداً . ويعتقد الاهالي ان الادوية المختومة قضم عقاقير مؤذية او سامة قد يستعملها الاشخاص الذين يتعاملون بالسحر الاسود .

وتقاوم الارساليات التبشيرية حلف الأيتمان اكثر من اي من العادات التقليدية الاخرى . وكان من جراء هذا الموقف ان توقفت عادة حلف الأيتمان التقليدية في المحاكم الوطنية خلال عام ١٩٤٧ ، وحلت محلها عادة تأدية القسم مع وضع اليد على الكتاب المقدس . وللعادة الجديدة عواقب خطيرة نظراً لان معظم المسيحيين يعتقدون ان الله (انا اباسي) يغفر للناس كذبتهم وانهم غير مازمين بتحمل تبعة اليمين الكاذبة . ولا يشعر المتقاضون ، في ظل النظام الجديد ، بقوة قسرية خارجية ترغمهم على قول الصدق في المحكمة . وكان من جراء ذلك ان اصبحت الاجراءات القضائية تستغرق وقتاً طويلاً ، وزاد الاهتمام بالدلة العرضية او القرينية . ويعتقد الان ان الوضع الجديد هو السبب في صدور كثير من الاحكام الجائرة . وقد ادى منع خبراء الأيتمان من العمل في المحاكم الى ازدياد الاعتماد على السحر الاسود والى انتشار عادة حلف اليمين في الخارج . فالافراد الذين لا تنصفهم المحاكم يلجأون الى السحر الاسود والروح المختصة بالأيتمان لانزال العقاب بخصومهم الذين نجوا منه بسبب كذبتهم في المحكمة . وبعد اهلاك الخصم المذنب تواصل الروح المختصة حملتها على اعضاء آخرين من عشيرته وقومه ، وبذلك تتسبب في موت الكثير من الابرياء .

وعلى الرغم من مقاومة الارساليات التبشيرية ، فان المختصين بالآيتمان لا يزالون كثيرون العدد، كما ان البعض لا يزال يعتقد بأن الروح المختصة بالآيتمان هي الروح الرئيسية التي تنتقم من الاشخاص الذين لا يرضى عنهم الاله ، وانها تتمتع بقوة كبيرة تمكنها من معاقبة الكاذبين ومنع السرقات ورد الحملات التي تشنها قوى الشر . واخذ الناس يلجأون الى طرق جديدة في حلف اليمين ، وهذه تتضمن حمل الكتاب المقدس والصليب اذا كان الشخص الذي يؤدي القسم مسيحياً . واذا استدعيت الروح الى ساحة دار او ارض لتحميها من السرقة ، فان اصحابها كثيراً ما ينصبون فيها صليبا خشبياً عالياً ليرمز الى الروح ويبعد السارقين عنها .

ويلاحظ ان السحر الذي يقترن بالشعوذة اخذ ينتشر بسرعة كبيرة منذ ان حل اعضاء جمعية « ساحرات افيك » في المنطقة . ويعتقد البعض ان الشيطان هو الذي يحض الافراد على الانضمام الى هذه الجمعية، وانه يسمى دوماً الى توسيع مملكته بالطرق التالية : اغراء الافراد بارتكاب الخطايا بقصد تحويلهم الى اشباح بعد الوفاة ، واصدار الاوامر الى زبانيته من السحرة والساحرات لارغام الافراد على تبني السحر وذلك باطعامهم سمّاً او بسرقة ارواحهم ليلاً ، واخيراً اقناعهم بأن ينضموا الى جمعية الافيك . اما الرقى التي تستخدم لرد كيد اعضاء هذه الجمعية فهي الادوية المختومة التي يروج لها الباعة والمتعاملون بالسحر . حتى الاطباء يرجون احياناً ان يصفوا علاجات تقى الناس شر السحر والشعوذة . ويعلم المثقفون من الانانغ ان الاوروبيين والامريكيين ظلوا ، الى عهد غير بعيد، يعتقدون بوجود الساحرات ، ولذلك تراهم يؤكدون هذه الحقيقة عندما يدافعون عن معتقداتهم ويردون على سخرية رجال الارساليات التبشيرية .

الشباب والدين الجديد

اما افراد الفئة العمرية الثالثة فهم الرجال والنساء الذين كانوا اطفالاً عند

دخول المسيحية الى البلاد او ولدوا في الفترة اللاحقة لدخولها ، وهؤلاء هم اقوى انصار الدين الجديد واشدهم تحمساً له . وقد تلقى الكثيرون من هذه الفئة تنشئة مسيحية وتعلموا في مدارس الارساليات التبشيرية ، ومعظمهم يدين بالمسيحية سواء كان منتسباً او غير منتسب . وهم يظهرون ميلاً شديداً الى الانضمام الى الطوائف المسيحية الاوروبية ؛ ويعود ذلك ، في المقام الاول ، الى ان هذه الطوائف تجهز مدارسها ومستشفياتها تجهيزاً حسناً وتعين لها موظفين قديرين ، وان الانتساب اليها يرفع من شأن الفرد في المجتمع . ويدرك الجيل الناشئ اهمية التعليم النظامي الحديث وضرورته للحصول على وظائف محترمة تنهض بمستوى الفرد الاجتماعي والمادي . ويبدى الشباب اعجابهم بكل ما هو اوروبي شريطة ألا ينطوي على استغلال اقتصادي او سياسي ، ويقبلون على تبني العادات الاوروبية على اعتبار انها تعزز مكانتهم الاجتماعية . اما الطوائف المسيحية الافريقية فلا تتمتع بذات الاعتبار في نظر الجيل الجديد . ومن العوامل التي تشوه سمعتها الانتقادات الشديدة التي توجهها اليها الارساليات التبشيرية لانحرافها عن جادة العقيدة الصحيحة ، وضعف مواردها المالية ، وعجزها عن تمويل المدارس والمستشفيات . وينظر افراد الانانغ المثقفون بالثقافة الاوروبية الى الانتساب الى عضوية هذه الطوائف كما لو كان « نقصاً » او « مجلبة للعار » .

اما الفكرة التي يحملها الشباب عن الديانة الوطنية التقليدية فهي غامضة كل الغموض . ويعود ذلك الى عوامل كثيرة لعل اهمها هو ان المعلمين في مدارس الحكومة والارساليات التبشيرية يشربون الطلاب اصول العقيدة المسيحية ويستتكرون معتقدات الانانغ الوطنية . ويقوم المعلمون في المدارس الحكومية بهذا الدور بطريقة غير نظامية ، ومرد ذلك الى ان معظمهم تخرج من مدارس تبشيرية . ومن عادة الشباب الذين تلقوا تعليماً نظامياً ان يسخروا من زملائهم الذين حرموا من هذا النوع من التعليم او الذين يبدون اهتماماً بالعادات والقيم التقليدية . ويلاحظ ان رأي المثقفين يؤثر كثيراً في غير المثقفين . وكما هي الحال

في مناطق اخرى في افريقيا ، « عمد شباب كثيرون الى بتر صلتهم بماضيهم وتقاليدهم ظناً منهم ان التمسك بالانماط التقليدية يشينهم في نظر المجتمع . وبما يؤسف له ان هؤلاء يشكلون نسبة كبيرة من مجموع الشباب وانهم اصبحوا بدون موروث يعتزون به »^٨ .

وتعمل مناهج العلوم الطبيعية المقررة للمدارس على زعزعة المعتقدات التقليدية عن الكون والبشر . والجدير بالذكر انه لا تنشر من النظريات العلمية الاوروبية الا التي توافق عليها الارشاليات التبشيرية ، فالنظريات المتعلقة بالتطور العضوي وغير العضوي لا تعلم للطلاب عامة ، وانما يكتفى باعطائهم التفسيرات التي وردت في الكتاب المقدس عن هذا الموضوع . ومما يكن من امر ، فان الطلاب يتعلمون من المعارف العلمية ما هو خليق ان يشير دهشتهم ، وكثيراً ما يشاهدون وهم يشرحون النظريات العلمية التي تعلموها في المدرسة للذاتهم وكذلك لمن يكبرونهم سناً .

وثمة اسباب اخرى تحول دون تعرف شباب الانانغ الى ديانتهم التقليدية . فالكثيرون يتركون اماكن سكنهم في سن مبكرة لاحتلاف من في مجتمعات المدن ، ولذلك لا تتاح لهم الفرصة لان يطلعوا اطلاعاً كافياً على ديانتهم التقليدية . وبما ان النساء يؤيدن الديانة المسيحية بقوة ، فانهن يقاومن كل محاولة تبذل لتعليم ابنائهن عقائد تعتبر ، في نظرهن ، باطلة . وهن يشجعن اطفالهن على حضور الصلوات المسيحية في الكنائس بدافع من رغبتهن الشديدة في تلقينهم مبادئ الدين المسيحي في سن مبكرة . واخيراً لا بد من الاشارة الى ان الشيوخ فقدوا الكثير من سلطتهم الاجتماعية والدينية كما فقدوا ما كانوا يتمتعون

^٨ W. R. Bascom, « African Culture and the Missionary », Civilisations, Institut International des Civilisations Différentes (Brussels), III, No. 4, 499.

به من احترام الشباب وطاعتهم ، ولذا لم يعد باستطاعتهم القيام بدور المرشد او الموجه في الشؤون المتعلقة بالثقافة الدينية التقليدية .

ويظهر افراد هذه الفئة العمرية رغبة شديدة في تجميع المال والظفر بمكانة اجتماعية عالية . وكان من نتائج انسياقهم في هذا التيار ان تبنوا انماطاً سلوكية لا اخلاقية كالسرقة والكذب والرشوة والاحتيال وحتى القتل ، وهذه كلها جرائم تستنكرها الارساليات التبشيرية والحكومة وهيئات الشيوخ الافريقيين . ومما شجع الشباب على سلوك هذا السبيل انتشار مفهوم الغفران عند المسيحيين . فالكنيسة الرومانية الكاثوليكية تؤكد امكان العفو عن الخطايا عن طريق الاعتراف والتبرئة ، في حين تبشر الكنيسة البروتستانتية بان الايمان هو سبيل الخلاص ولا تشدد كثيراً على اهمية الاعمال الحسنة لبلوغ هذا الهدف . وهكذا تشرب الجيل الجديد الاعتقاد بأن الله سيغفر للناس جميع ذنوبهم . صحيح ان الشباب تقبلوا المبادئ الاخلاقية المسيحية واعتبروها شرائع سماوية ، غير انهم في الوقت نفسه يعتقدون ان هذه المبادئ يمكن الخروج عنها دون التعرض لانتقام القوى الخارقة ، وكل ما يحتاجه المرء هو اما الاعتراف بذنوبه او التمسك بايمانه . ويشدد الوعاظ البروتستانتيون على الخطيئة الاصلية عند الانسان وعلى امكان الخلاص عن طريق الايمان فقط . اما الكهنة الكاثوليك فهم ، في حالات كثيرة ، لا يتكلمون لغة الابيبيو ، ولذلك تراهم يصدرون احكام التبرئة دون معرفة طبيعة الذنوب التي يعترف بها المرء في حضرتهم .

ومن الطبيعي ان يحري الناس مقابلة بين إله المسيحيين وبين إله الوطنيين « ابامي » ؛ فالاول غفور رحيم ، بينما الثاني لا يغفر للناس ذنوبهم بل ينزل العقاب بجميع مرتكبي الجنح . وسبق ان رأينا ان ام وسيلة للضبط الاجتماعي عند الانانغ تقوم على الاعتقاد بوجود شريعة اخلاقية سماوية وبقدرة الإله على معاقبة المنحرفين عن حدود هذه الشريعة . ولذا من اليسير علينا ان ندرك كيف

ان مفهوم الإله الغفور قد انتقص كثيراً فاعلية القوى الحارقة السلبية في ضبط السلوك ، وكيف انه شجع الشبيبة على الانحراف عن جادة السلوك القويم دون الخوف من العقاب .

ولعبت التغيرات السياسية ايضاً دوراً في تشجيع السلوك المنحرف عند الشباب . فقد نحت الادارة البريطانية زعماء المجموعات القروية عن مناصبهم كما حدثت من صلاحيات رؤساء القرى ومجالس الشيوخ . وهكذا يستطيع الشباب اليوم ان يتحدوا العرف والتقاليد وان يقاوموا بنجاح المحاولات التي تبذلها الهيئات السياسية المحلية لممارسة سلطتها التقليدية . وألغيت السلطة القضائية التقليدية ، وحلت محلها المحاكم الوطنية الحديثة . وكثرت حالات الفساد والرشوة؛ فبعد استبعاد المختصين بحلف الأيمان من المحاكم ، لم يعد القضاة مرغبين على تأدية قسم يتعهدون فيه بأنهم سيلزمون جانب النزاهة والعدل وعدم التحيز . اضيف الى ذلك ان المحاكم اليوم لا تعاقب على بعض الاعمال التي كانت في السابق تستوجب العقاب . «فالقانون والعرف الوطنيان ، المطبقان في المحاكم التي اسمها البريطانيون لا يعرضان لبعض الاعمال التي كان الانانغ في السابق يعتبرونها من الجرائم البشعة ، وهناك اعمال كانت في السابق تستوجب عقاباً شديداً ، اما اليوم فيكتفى بفرض غرامات بسيطة على مرتكبيها . كل ذلك يعكس المبادئ الاخلاقية المسيحية والمفهوم البريطاني للعدالة . ويقول جفري في هذا الصدد ما يلي :

« حرصت بريطانيا العظمى دائماً على ادخال بند في قوانينها الاستعمارية ينص على العمل بالقانون والعرف الوطنيين ، شريطة ألا يتعارض تطبيقها «ومبادئ العدالة الطبيعية والانصاف والضمير الحي» . ولم يجر قط تعريف المقصود « بالعدالة الطبيعية » ، ولكن يبدو ان مفهوم هذا المصطلح مستمد

من مفهوم الطبيعة ، ويشير بالتالي الى ان العدالة الطبيعية يجب ان تفسر في ضوء الاخلاقيات المسيحية »^٩ .

وقد تنهى الى سمعنا ان احد الشيوخ انتقد القانون الذي تعمل به المحاكم الوطنية ومحاكم الجزاء ووصفه بأنه يتعارض و « القانون الطبيعي » الذي وضعه أباسي .

ولا بد من الاشارة هنا الى ان حكام الألوية يجهلون التقليد والعرف الوطنيين ويعتمدون اعتماداً شديداً على مفهوم البريطانيين للقانون . ومن الطبيعي ، والحالة هذه ، ان يغفل هؤلاء الحكام بعض الانماط السلوكية التقليدية التي يتمسك بها الانانغ بشدة . فحين يدرسون القضايا التي نظرت فيها المحاكم الوطنية ، تراهم يسمحون للنساء المطلقات بالعودة الى عائلاتهم الاصلية دون اشتراط اعادة الصداق ، وذلك اعتقاداً منهم ان الدين يجب ان يعتبر لاغياً بعد ان تخدم المرأة زوجها عدة سنوات وتتجب له اطفالاً . ويلاحظ ايضاً ان هؤلاء الحكام يتجاهلون الالتزامات التقليدية المترتبة على الوعود والتعهدات ، فتراهم يمنحون ارضاً مرهونة الى فرد قلحها لعدة سنوات بحجة ان الاشغال يعني التملك . ويقال ان بعض الشباب المستهترين ، ممن لا يعملون بوازع من ضميرهم ، قد حصلوا على اراض بعد ان اقنعوا احد حكام الألوية باعادة النظر في قضايا الاراضي المرهونة التي وضعوا يدهم عليها وشغلوها مدة معينة من الزمن . وكان من نتائج هذه الاوضاع ان احتدم الصراع بين الجيل القديم والجيل الجديد وانتشر الانحلال الاخلاقي في اوساط كثيرة .

اما اهم ضابط لسلوك الشباب اليوم فهو العقوبات التي يمكن ان تنزلها

^٩ M. D. W. Jeffreys, «Some Rules of Directed Culture Change under Roman Catholicism », American Anthropologist, LVIII, No. 4 (1956), 722.

المحاكم الوطنية والمحاكم الجزائية بالمجرمين . غير ان الاهالي ينظرون الى السلطة القضائية البريطانية بشيء من الاستخفاف والازدراء . ففي حالات كثيرة قد يستطيع المجرم او المذنب ان ينجو من العقاب عن طريق الرشوة او ان يحصل على حكم لصالحه اذا كانت المحكمة تضم اعضاء من اقربائه ورجال عشيرته . وثمة اربع عقوبات رئيسية قد تنزلها المحاكم بالمجرمين وهي : الجلد والسجن والاعدام والغرامات . وللعقوبتين الثالثة والرابعة اثر فعال وراوع . اما العقوبة الاولى فلا يخافها الشباب . واما بالنسبة للثانية ، فان الجاني كثيراً ما يجد في السجن من الراحة والرفاهية ما لا يجده في بيته . واذا حكم على شاب بالسجن ، فان ذلك قد ينال من سمعته في نظر الشيوخ ؛ اما في نظر أترابه ، فان الحكم بالسجن يعزز مكانته في اوساطهم ، اذ ان الكثيرين من الشباب يعتقدون ان مدة المحكومية في السجن هي ميزة من حق المرء ان يفخر بها .

وقد تبني معظم الشباب العقيدة المسيحية ، ويصدق هذا القول على أغلبية مناطق بلاد الانانغ . ولكن يلاحظ ان الكثيرين منهم لا يزالون يتمسكون بالمعتقدات التقليدية بشأن قوى الشر ، وذلك على الرغم من الجهود التي تبذلها الارساليات التبشيرية لتقويض الاسس التي تقوم عليها هذه المعتقدات . فالشاب عادة يسرد خبراته مع الاشباح والسحرة^{١٠} ، ويردد حجج الانانغ حول وجودها ، بالغاً ما بلغ تأثره بالثقافة الاوروبية . ولعل النجاح الوحيد الذي يحققه الشيوخ في المحاولات التي يبذلونها لاعادة اشرافهم الاجتماعي على الشبيبة هو ذلك الذي يحرزونه عندما يلجأون الى استخدام الأيمان . ويعود ذلك الى ان الشباب لا يزالون يخافون من الروح المختصة بالأيمان مثلما يخافون من الاشباح

١٠ طرحت اسئلة حول هذه الكائنات على طلاب من الانانغ ومنطقة إبييرو الشرقية من الذين يتلقون تعليمهم العالي في الولايات المتحدة . وقد اجابوا جميعاً انهم خبروا هذه الكائنات في كلا البلدين : نيجيرية والولايات المتحدة الأمريكية .

والساحرات . ويلاحظ ان الكثيرين من الشباب لا يزالون يستخدمون أساليب السحر على نطاق واسع لتحقيق اغراض كثيرة ، كالنجاح في الامتحانات المدرسية ، وكسب ود الفتيات اللواتي يحبون ، والحصول على الوظائف المرغوبة ، وإيقاع الاذى بالمنافسين . ويمكن القول ان تمسك اهالي هذه المنطقة ببعض معتقداتهم التقليدية يشكل مصدر ازعاج ويأس دائمين لرجال الادارة والارسلات التبشيرية ، على حد سواء .

ولما كانت التغيرات الاجتماعية والجمالية اقل شأنًا واثراً من التغيرات السابقة ، رأينا ألا نعرض في هذا المقال لأثر التغير الديني في هذين الجانبين من جوانب ثقافة الانانغ . ولنا وطيد الامل ان تزودنا الابحاث التي ستجري في المستقبل بفكرة اوضح عن كيفية استجابة الافريقيين في جميع ارجاء قارتهم للآثر الديني ، وان تبين لنا ما اذا كان من الممكن لمس بعض ما اوجزنناه من انماط التغير الثقافي عند الانانغ في ميادين ومناطق اخرى .

فهرست

٧	المساهمون في هذا الكتاب
٩	تمهيد
١١	١ - مشكلة الاستقرار والتغير في الثقافة الافريقية
١٣	التغير والاستمرار
٢٢	المعالجة الثقافية والبعد التاريخي
٢٨	مجال البحث
٣١	تصميم البحث
٣٧	٢ - افريقيا كمنطقة لغوية
٤١	الاسر اللغوية في افريقيا
٤٦	اصل البانتو
٥١	السمات الخاصة باللغات الافريقية
٥٤	المناطق اللغوية في افريقيا
٥٦	اثر الاوروبيين في اللغات الافريقية

٦١	٣ - الفنون الافريقية
٦١	عهد ما قبل التاريخ
٦٤	تطور الاشغال الفنية المعدنية
٧٦	الانتاج المبكر من العاج والعظام
	الفن في القسم الاخير من العهد السابق للاستعمار :
٧٨	افريقيا الشرقية والجنوبية
٨٢	الكونغو
٨٦	افريقيا الغربية
٩٤	العهد المعاصر
١٠١	٤ - الموسيقى الافريقية
١٠٢	وظيفة الموسيقى
١١٧	الآلات الموسيقية
١١٨	الايقاع
١٣٥	اللحن والشكل
١٤٢	السلّم الموسيقي
١٤٨	التوافق
١٥٤	الاسلوب الغنائي ، نوعية النغم ، الديباجة
١٥٥	المناطق الموسيقية

١٦٢	التغير
١٧١	بعض المشكلات
١٧٧	٥ - عامل تعدد الزوجات في الاوضاع السكانية الافريقية
١٨٦	مصادر البيانات الديموغرافية
١٩٤	خصائص افريقيا الديموغرافية
٢٠١	تعدد الزوجات : مدى وروده وشدة
٢١٤	مصدر الفائض من الزوجات
٢٢٢	تعدد الزوجات والحصوبة
٢٣١	٦ - التاريخ الاثني في دراسة التغير الثقافي في افريقيا الجنوبية الشرقية
٢٤٤	العهد المعاصر
٢٥٠	القرن السادس عشر
٢٥٩	اهمية الروايات الشفهية
٢٦٢	الخاتمة
٢٦٥	٧ - استعداد الايبو لتقبل التغير
٢٦٩	تجارة الرقيق
٢٧٢	الاحتكاك بالبريطانيين
٢٧٨	ثقافة الايبو

٢٨٥	كثافة السكان
٢٨٦	الحائمة
٢٩٣	٨ - مقاومة الباكوت للتغير
٢٩٤	التنظيم السيامي
٣٠٦	الحياة الاقتصادية
٣١٩	التربية والدين
٣٢٦	الشعوب النيلية الاخرى
٣٣٣	شعوب البانتو المجاورة
٣٣٥	اسباب ميل الشعوب النيلية الى المحافظة على القديم
٣٣٩	٩ - دينامية نظام التجزؤ عند النجومى
٣٤٤	العميرة
٣٤٥	السلالة الكبيرة
٣٤٧	القرية والقرية الفرعية
٣٥٦	الايتوكة
٣٦٠	العائلة الموسعة
٣٦٢	العائلة القريبة او المباشرة
٣٦٥	التعارض بين الانماط الاوروبية وانماط النجومى

١٠ - الزواج والقرابة عند الاشانقي والاجني :

٣٧٣

دراسة في التمثل الثقافي المتباين

٣٧٩

الزواج

٣٨٤

العائلة

٣٩٤ اثر الهيئات والتكتلات الجديدة في الفئات القائمة على رابطة القرابة

٤٠٢

الخلاصة

٤٠٥

١١ - الوضع الاقتصادي المتغير للنساء عند الافكبو ايبو

٤٠٧

اقتصاد الافكبو

٤١١

الوضع الاقتصادي لنساء الافكبو

٤٢٢

التغير في الوضع الاقتصادي لنساء الافكبو

٤٣٠

مقابلة بين الافكبو وفئات اخرى من الايبو

٤٣٩

الخلاصة والخاتمة

٤٤٣

١٢ - الفئات العاملة التعاونية عند الولوف

٤٤٨

تنظيم فئات العمل وتركيبها

٤٥١

الوظائف الاقتصادية

٤٥٩

الوظائف الاجتماعية

٤٦٣

امكانيات المستقبل

٤٦٩	١٣ - التغير الاقتصادي والتمثل الثقافي عند الموسي
٤٧١	التنظيم السيامي والاجتماعي
٤٧٧	الاقتصاد التقليدي
٤٨٢	حراس الارض
٤٨٤	مظاهر اخرى من الدين
٤٨٦	الدورة الاقتصادية والشعائرية
٤٩٢	مشكلات التكيف الثقافي في مشروع ري النيجر
٥٠١	١٤ - الوظائف التكيفية للنظام الكهنوتي عند الفانتي
٥٠٥	النظام الكوني عند الفانتي
٥٠٨	واجبات الكهنة الدينية والدنيوية
٥١٤	السحر والتعاويذ
٥١٩	مركز الكاهن السياسي والاجتماعي
٥٢٢	تأثير الثقافات الاجنبية
٥٣٢	العبادات والطقوس الجديدة
٥٤٣	١٥ - التمثل الثقافي الديني عند الالفانغ ابينيو
٥٤٥	النظام الديني والكوني
٥٥٣	الاحتكاك بالاوروبيين
٥٥٦	الشيوخ والحركة الروحانية وحركة بعث الديانة الوطنية
٥٦٢	الكهول ومحاولات التوفيق
٥٧٣	الشباب والدين الجديد

دکتر
میرزا محمد علی

ف. پ. (۱۶۱)

۱۹۶۶

کتاب
تاریخ اسلام

هذا الكتاب

يبحث هذا الكتاب في الظواهرات المتصلة بالاستمرار والتغير والعادات الافريقية . . ونأمل ان تنجح الابحاث الواردة فيه ، في اثارة اهتمام عدد اكبر من الاشخاص بالثروة الكبيرة من المواد التي توفرها افريقيا لدراسة السلوك الانساني دراسة علمية ، وان تسهم بالتالي في تحقيق المزيد من التفهم الواقعي لهذه القارة التي اخذت اهميتها العالمية تزداد يوماً بعد يوم .

اما الكتاب الذين اسهموا في اعداد هذا الكتاب فجميعهم من علماء الانثروبولوجيا المدرّبين . وتبحث مقالاتهم كلها في المنطقة الواقعة جنوب الصحراء الافريقية الكبرى ، وهي توجه اهتماماً مشتركاً الى مفهوم الثقافة . ولذا كان هذا الكتاب متميزاً عن الكتب التي قصرت ابحاثها الرئيسية على المؤسسات الاجتماعية ، كما هي الحال في معظم الدراسات الانثروبولوجية التي اجريت عن الشعوب الافريقية في العقد الاخير .

كتاب جدير بالقراءة

المكتبة العصرية ، صيدا - بيروت

الثنى : ٩٠٠ ق . ل .